Angelo Brelich

Gli eroi greci



Adelphi

21

Nuovi Saggi

Università di Roma - Pubblicazioni della Scuola di Studi Storico-religiosi (4)

Angelo Brelich

Gli eroi greci

Un problema storico-religioso

Edizioni dell'Ateneo Roma

Sommario

Prefazione

Per il suo carattere insolito, il presente volume richiederebbe forse una lunga presentazione: ma esso si affida completamente al lettore attento, motivando di volta in volta i propri procedimenti, sollevando e discutendo, esso stesso, le obiezioni cui apparentemente si espone. Perciò praticamente non vi sarebbe che un avvertimento da dare al lettore: che il libro non può esser usato per consultazioni saltuarie senza una previa lettura dalla prima all'ultima pagina.

Tuttavia non sarà forse inutile preparare questa lettura con qualche breve accenno di carattere orientativo.

Malgrado la differenza di forma e di volume, malgrado anche la diversità dei mondi religiosi studiati, questo lavoro sotto molteplici aspetti si ricollega al mio precedente volumetto intitolato Tre variazioni romane sul tema delle origini *(Roma, Edizioni dell'Ateneo,* 1955). *Vi è, tra i due, anche una comune tematica di fondo, come non sarà difficile scoprire per chi legga entrambi. Ma soprattutto è un'esigenza comune che ha dato loro nascita: l'esigenza di inserire gli studi sulle religioni del mondo classico nella più attuale problematica storico-religiosa. Non è il caso di ripetere quanto ho detto in proposito nella prefazione dell'altro lavoro: tuttavia, poiché in questo nuovo libro lo scontro tra il metodo suggerito da quell'esigenza e le abitudini mentali delle ultime generazioni di studiosi sembra ancora più violento, sarà meglio premettere qualche breve considerazione.*

Tutti sanno che fu proprio lo studio delle religioni greca e romana a dare i primi impulsi alla formazione di una "storia delle religioni"; esso è, infatti, d'origine assai remota — risale all'antichità classica stessa — e, quasi ininterrottamente coltivato in qualche misura, arrivò note-

*volmente sviluppato a quel periodo relativamente moderno in cui altre religioni antiche cominciavano appena ad affacciarsi all'orizzonte culturale europeo. Nel corso di questa lunga maturazione, esso trovò il modo di sviluppare metodi precisi, di creare strumenti di lavoro che tuttora non hanno confronto nel campo dello studio di altre religioni, di eruire ed elaborare ogni minuto dato disponibile. Voler portare scompiglio in questo campo così eccezionalmente ordinato sembra non solo un atto di arroganza, ma addirittura lavoro di guastatore. Ma due considerazioni modificheranno certamente questa prima impressione. La prima è che il progressivo perfezionamento degli studi sulle religioni del mondo classico si è svolto nell'ambito della filologia (ed archeologia) classica, dell'*Altertumswissenschaft, *anziché in quello di una storia delle religioni; i loro metodi hanno raggiunto un alto grado di perfezione dal punto di vista di quella disciplina, non dal punto di vista di questa. In secondo luogo: se è vero che, a suo tempo, essi hanno dato gli impulsi decisivi per la formazione della disciplina detta storia delle religioni, successivamente però essi ne sono rimasti quasi tagliati fuori. Sarebbe interessante ripercorrere la genesi di questa situazione bizzarra: ma in questo luogo basterà dire brevemente che l'epoca del più vigoroso sviluppo degli studi classici, nella seconda metà del secolo scorso e agli inizi di questo secolo, ha creato come una corazza impenetrabile, di estrema specializzazione, intorno a questi studi stessi, mentre nella stessa epoca la storia delle religioni appena nata veniva attratta verso campi nuovi dove tutto era ancora da scoprire ed esplorare; in modo particolare e in misura sempre crescente, verso il mondo dei cosiddetti popoli primitivi. Tra le due discipline si creò così un abisso che i vaghi, spesso dilettanteschi e sempre poco aggiornati tentativi "comparatistici" intrapresi dai classicisti non riuscirono a colmare, mentre gli studiosi della nuova disciplina volentieri abbandonavano il campo classico ai suoi specialisti; e ciò non solo per la soggezione che provavano di fronte a quell'alto grado di specializzazione che faceva apparire come incompetente chiunque non avesse consacrato l'intera esistenza agli studi classici, ma anche per un'altra ragione: sotto l'influsso della mentalità che dominava nel periodo d'oro dei loro studi, i classicisti stessi continuavano — e, si può dire, per la maggior parte continuano tuttora — a trattare i fenomeni delle religioni greca e romana con il più estremo scetticismo, di modo che anche gli studiosi di storia delle religioni, fondandosi forse più del*

necessario sulle opinioni di questi specialisti, finirono per abituarsi a non considerare quelle due religioni come materia adatta alle loro ricerche.

Di tutto questo occasionalmente si tornerà a parlare in qualche punto del volume. Ma sin d'ora sarà facile capire se un libro come questo che intende studiare alcuni problemi della religione greca da un punto di vista nettamente storico-religioso, correrà il rischio di scontentare i cultori di entrambi i campi, i classicisti, cioè, che vedranno applicati al "loro" campo metodi estranei alle loro vecchie tradizioni e regole del gioco, e gli storici delle religioni che stenteranno a vincere la loro diffidenza al riguardo delle religioni del mondo classico.

Un altro carattere che questo volume condivide con le Tre variazioni *sta nel fatto che entrambi sono da considerarsi come lavori preliminari, preparatori, condotti cioè in vista di mete molto più alte, ma ancora lontane. Oso appena avanzare il sospetto, certo non da tutti condiviso, che attualmente nel campo della storia delle religioni non si possa nemmeno fare altro che lavori preliminari. Si ammette generalmente che questo campo di studi è relativamente molto giovane; ma è forse molto più giovane di quel che si creda. Dopo un'ambiziosa e alquanto presuntuosa infanzia, esso ha ancora da farsi le ossa, da prepararsi, più modestamente, ma più scrupolosamente, all'età adulta. Ciò, del resto, non è una constatazione di carattere puramente negativo: il destino di dover formarsi adesso, in un momento decisivo della storia dell'umanità che vede disgregarsi e crollare inevitabilmente tutt'un vecchio, plurisecolare se non plurimillenario bagaglio di tradizioni e di abitudini mentali e morali, mentre, altrettanto inevitabilmente, sta per sorgere un nuovo mondo di valori per il quale, pur senza saperlo, stiamo già lavorando, è un destino forse difficile, ma seducente e pieno di promesse. La storia delle religioni, in questa sua attuale adolescenza, porta i caratteri della sua "età"; più debole, forse, e meno compiuta delle scienze "adulte", essa appartiene all'avvenire; essa rappresenta — e certo attivamente prepara — il mondo nuovo. Nel momento in cui un vecchio "umanesimo" sta cedendo il passo a nuove realtà e sta dimostrandosi sempre più inattuale, attirando il compassionevole sorriso, se non la sdegnosa ripulsa dell'uomo moderno, essa sta gettando le basi di un nuovo umanesimo, ancora quasi completamente inconcepibile e sconosciuto, ma indispensabile per l'avvenire.*

* * *

Le idee sopra accennate sullo stato attuale, provvisorio e giovanile, dei nostri studi non intendono servire da "buona scusa" per un altro genere di incompiutezza e provvisorietà del presente lavoro. Sarò il primo a dire che questo lavoro poteva esser fatto anche su basi più ampie: basti accennare al fatto che in esso non sono stati sfruttati, se non incidentalmente e in misura minima, i documenti archeologici, p. es. le migliaia di raffigurazioni riguardanti l'argomento. Ma anche la documentazione letteraria, malgrado la sua apparente abbondanza, è ben lontana dall'esser completa. Come monografia sugli eroi greci, questo volume si esporrebbe a giuste critiche. Ma anche su questo punto vorrei esprimere un parere personale che potrà esser giudicato soggettivo. Mi sembrava e mi sembra, infatti, meno importante, al momento attuale degli studi, erigere un monumento monografico (al quale, con la pazienza — tutti ammetteranno — non sarebbe stato difficile arrivare, moltiplicando per due o tre il volume dell'opera e il tempo della sua preparazione), che mettere in circolazione idee e metodi che potranno suscitare nuovi interessi e nuove ricerche, feconde discussioni e reazioni creative: a questo scopo, il materiale qui presentato e illuminato mi sembra sufficiente. E come l'ambizione dell' "opera fondamentale" non mi ha spinto a ulteriore, ma ormai inerte "raccolta di materiale", così non mi ha trattenuto, d'altra parte, da digressioni, piccole ricerche di dettaglio, spunti e posizioni di problemi che il lettore incontrerà frequentemente e che, a stretto rigore, non sarebbero indispensabili in questo lavoro. Ma quest'eccesso si spiega esattamente con le stesse ragioni addotte per il difetto menzionato prima: più della composta perfezione mi sembra importante, direi urgente — almeno oggi — aprire vie e prospettive, stimolare le ricerche per l'avvenire dei nostri studi. Se con questo volume ho ottenuto il risultato che da ora in poi alcuni studiosi vedranno un po' diversamente l'insieme della religione greca, si scosteranno, sia pur di poco, dagli schemi abituali e cominceranno a riflettere su certi problemi di cui fino ad ora non si sono accorti, ho raggiunto pienamente il mio scopo.

* * *

Non mi resta, per ora, che qualche avvertenza di carattere più o meno tecnico.

Il lettore accoglierà forse con poca simpatia il mio modo di scrivere i nomi degli eroi e delle divinità in semplice traslitterazione,

anziché nella comune ed abituale forma italianizzata. Ma non si tratta di una mia stranezza personale o di un inutile sdegno per le abitudini correnti, bensì di precise ragioni che mi hanno spinto ad adottare questo sistema. La prima, e meno importante, è che nell'italianizzazione dei nomi è difficile conservare una coerenza costante: tutti diranno senz'altro Achille per Achilleus ed Ettore per Hektor, ma resteranno esitanti p. es. a scrivere Esico per Hesychos, Attore per Aktor, Cicreo per Kychreus. Più importante è che la forma italianizzata a volte nasconde perfino il sesso del personaggio: scrivendo Agamede, dovrei spiegare se mi riferisco ad Agamedes, uomo, o ad Agamede, donna. In terzo luogo molti dei nomi eroici hanno una significativa etimologia: ma Celeo a nessuno farebbe venire in mente, come Keleos, il picchio, Edipo a nessuno i piedi gonfi come Oidipus. Perciò, mentre per i nomi di personaggi storici o di autori mi sono attenuto alle usanze normali (quanto agli autori e ai titoli delle opere, essi, conformemente a una antica tradizione filologica, figureranno, nelle citazioni, sotto la forma latina), per i nomi mitologici ho preferito conservare la forma greca.

Quanto ai testi citati, ho adoperato le edizioni critiche correnti, senza curarmi di elencarle o indicarle, dato che il lavoro non ha carattere filologico. Il lettore versato in studi classici saprà, anche ove non è detto, che i frammenti di Esiodo sono citati secondo l'ultima (terza) edizione di Rzach, quelli dei comici secondo Kock, dei tragici secondo la seconda edizione di Nauck, dei presocratici secondo l'ultima (sesta) di Diels-Kranz, degli epici secondo Kinkel, ecc., ecc.; per i frammenti degli storici ho citato secondo Jacoby tutti quelli che figurano nei suoi FGrH, gli altri in base ai FHG di Müller. — Le opere degli studiosi moderni le cito secondo le buone regole, salvo quando ricorrono più spesso, ciò che mi permette di abbreviare i titoli e tralasciare luogo e data dell'edizione; non mi son forse curato sempre di citare per esteso i titoli e l'edizione di opere talmente conosciute — d'un Gruppe o d'un Robert, ecc. — che ognuno, tra i lettori cui questo libro si rivolge, individuerà agevolmente.

Con ciò mi sembra d'aver detto tutto il necessario. Per finire, vorrei ringraziare tutti coloro che durante il mio lavoro mi hanno aiutato e sostenuto con il loro affetto. Ma sarebbe — e ne sono felice — una lunga lista, oltre che di valore puramente personale. Mi limiterò a ringraziare pubblicamente, con riconoscenza, il prof. Alberto Pincherle, direttore dell'Istituto di Studi Storico-religiosi dell'Uni-

versità di Roma, che ha voluto gentilmente accogliere il volume tra le pubblicazioni dell'Istituto, facilitandone così l'edizione. E ringrazio con tutto il cuore l'amico Dario Sabbatucci che con illimitato spirito di sacrificio ha speso molto del suo prezioso tempo di studioso, per aiutarmi nelle fatiche materiali del lavoro, preparando gli indici, rivedendo le bozze e controllando dati.

Roma, giugno 1958.

Nota sulle illustrazioni

Tutte le illustrazioni sono dettagli del c.d. "vaso François" (vaso attico a figure nere di Ergotimos, con pitture di Klitias, prima metà del 6° sec.), riprodotti da Furtwängler-Reichhold, *Griechische Vasenmalerei*. Il loro scopo è soprattutto decorativo, ma non soltanto: le diverse scene raffigurate sul vaso corrispondono ai temi religiosi trattati nel volume; il fatto che esse abbiano trovato posto in un'unica opera d'arte, assume qui il valore d'una conferma della connessione organica di quei temi, che è tra le tesi principali del libro.

Gli eroi greci

Un problema storico-religioso

Elenco dei periodici citati e delle abbreviazioni

AJA = American Journal of Archaeology
AJPh = American Journal of Philology
Anthropos
Antiquity
Arch. Jb. (o AJb) = Jahrbuch des deutschen Archäologischen Instituts
Arch. Stor. Calabr. Luc. = Archivio storico per la Calabria e la Lucania
Arch. Ztg. = Archäologische Zeitung
ARW = Archiv für Religionswissenschaft

BASOR = Bulletin of American Schools of Oriental Research
BCH = Bulletin de Correspondance Hellénique
Boll(ettino) d'Arte
Bull. G. Budé = Bulletin de l'Association Guillaume Budé
Bull(etin of the) Inst(itute of) Class(ical) Stud(ies). Univ(ersity of) London

Class(ica et) Med(iaevalia)
Cl. Phil. = Classical Philology
Cl. Q. = Classical Quarterly
CRAIBL = Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres

Denkschr(iften der österreichischen) Akad(emie in) Wien
Die Antike

Eranos
Eranos J(ahr)b(uch)
Et. Cl. = Etudes Classiques
Et(udes) Thas(iennes)

Folk-lore

Gazette des Beaux-Arts
GGN (o Gött. G.N.) = Göttingische Gelehrte Nachrichten
Greece and Rome

Hastings ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics ed. J. Hastings
Harv(ard) St(udies in) Cl(assical) Phil(ology)
Hermes
Hesperia
HThR = Harvard Theological Review

JAFL = Journal of American Folklore
JAI = Journal of the Anthropological Institute
JHS = Journal of Hellenic Studies

La Nouvelle Clio

Meded. Amsterdam = Mededeelingen der nederlandsche Akademie van Wetenschappen. Afdeeling Letterkunde. Amsterdam.
Mél Ec. Fr. Rome = Mélanges d'Archéologie et d'Histoire. Ecole française de Rome
Mnemos. = Mnemosyne

NJb (o N.Jb.) = Neue Jahrbücher für klass. Altertum

Öst. Jh. = Österreichische Jahreshefte

Paideuma
Philol. = Philologus

RA = Revue Archéologique
RB = Revue Biblique
RE = Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
REG = Revue des Etudes Grecques
Rendic. Lincei = Accademia dei Lincei. Rendiconti. Classe di scienze morali, storiche e filologiche.
RGVV = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
Rh. Mus. = Rheinisches Museum für Philologie
Riv. Fil. = Rivista di Filologia Classica
R. Mitt. = Römische Mitteilungen des deutschen arch. Instituts
Roscher = Roschers Mythologisches Lexicon

Saeculum
Sitz.-ber. Wien. = Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philologisch-historische Klasse
SMSR = Studi e Materiali di Storia delle Religioni
Symb(olae) Osl(oenses)

TAPA = Transactions of the American Philological Association

Univ(ersity of) Cal(ifornia) Publ(ications in) Class(ical) Phil(ology)

Wiener St(udien)

ZfE = Zeitschrift für Ethnologie
Z. Eing. Spr. = Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen
Z. Kol. Spr. = Zeitschrift für Kolonialsprachen

Riprendere in esame il problema degli eroi greci potrebbe sembrare, a tutta prima, una fatica sprecata, se non un atto di audacia presuntuosa. Non è forse stato detto su quest'argomento classico degli studi tutto ciò che poteva dirsi? I dati non sono rimasti forse sostanzialmente gli stessi che erano noti anche diversi decenni or sono? Il problema non è forse stato esaminato dai maggiori studiosi della religione greca? Vi è ancora qualche possibilità di dire, in questo campo, cose nuove o approdare a risultati più solidi di quelli finora raggiunti?

La risposta a quest'ultima domanda è interamente affidata al presente volume. Ma, sia per attenuare sin d'ora i dubbi espressi nelle domande precedenti, sia per giustificare l'impresa audace, è forse opportuno premettere qualche considerazione. Sì, il grosso dei dati è sempre lo stesso, né qualche ritrovamento di papiri o di iscrizioni, qualche nuovo scavo [1], e nemmeno, sostanzialmente, un evento così rivoluzionatore degli studi greci come la decifrazione degli scritti

---

[1] Tuttavia non sempre privo di nuovi elementi di giudizio: a puro titolo di esempio siano menzionati qui gli scavi di Taso che hanno rimesso in discussione il culto locale di Herakles e la figura eroica di Theogenes: cfr. J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos* (Et. Thas. III) Paris 1954, 62 sgg. e, contra, F. Sokolowski in HThR 49, 1956, 153 sgg., oppure quelli di Paestum, dove un santuario sotterraneo, con i resti di un letto e con vasi pieni di miele, è stato rivendicato al culto eroico da Ch. P(icard) in RA, ser. 6, vol. 47, 1956, 97 sgg. (cfr., prima, P. Zancani Montuoro in Arch. Stor. Calabr. Luc. 23, 1954, 183 sgg.) contro l'ipotesi di P. C. Sestieri in Boll. d'Arte 40, 1955, 53 sgg. (santuario di Hera).

"micenei" di Cnosso e di Pilo[2] hanno molta probabilità di incidere sul quadro generale del problema: i dati sono sempre sostanzialmente gli stessi per le religioni antiche (mentre non è lontano il tempo in cui si costituiranno in un *corpus* immutabile anche per le religioni dei cosiddetti popoli primitivi). Ma se i dati sono vecchi e sempre uguali, la storia delle religioni, come disciplina, è giovane — forse molto più giovane di quel che si pensi — ed è in continuo rapido mutamento: essa non ha nemmeno lontanamente esaurito le proprie possibilità di valutare e di valorizzare quei dati antichi. I documenti, infatti, sono sempre gli stessi — finchè li si consideri come cose, oggetti isolati; ma sono i loro rapporti, gli infiniti, sottili, spesso a lungo invisibili fili che li legano l'uno all'altro e tutti insieme nel complesso tessuto della civiltà da cui derivano, che vanno scoperti e compresi: un compito che non potrà mai essere risolto in modo totale e definitivo. Certo, molti studiosi — quasi tutti quelli che hanno dedicato la vita allo studio della religione greca — hanno investito del loro sforzo interpretativo anche i documenti relativi agli eroi greci; e tra questi studiosi alcuni così geniali, oltre che dotti, da scoraggiare ogni emulazione. Non avranno, forse, visto tutto ciò che è in generale possibile vedere in quei dati e, sotto i dati, nel contesto cui appartengono? Ma, ecco, essi hanno visto tutto o quasi tutto ciò che vi si poteva vedere nella loro epoca — perchè se i documenti sono sempre quelli che sono, cambia invece il modo, culturalmente determinato, di osservarli — mentre oggi vi si possono vedere anche altre cose, sebbene nello stesso tempo (ed è in questo che sta l'aspetto "progresso" degli studi) si faccia tesoro anche di quanto i predecessori hanno già scoperto. Ora, se il "progresso" non è lineare già per le differenze qualitative tra i vari modi di avvicinare dati e problemi, non lo è per un altro motivo ancora, che proprio per l'argomento qui trattato ha un rilievo particolarmente chiaro: l'opera

---

[2] Che tuttavia sembra portino la prova definitiva di una antichità largamente preomerica della mitologia eroica greca. Benchè ancora non si possa dimostrare con sicurezza matematica che si tratti di nomi mitologici o di nomi di persone (e in quest'ultimo di nomi teofori o, più esattamente "eroofori", quali si usavano anche nel periodo storico: T. B. L. WEBSTER in Class. et Med. 17, 1956, 138), fatto è che una grande quantità di nomi noti dalla mitologia eroica è stata ritrovata in quelle tavolette (v. p. es. M. BOWRA, *Homer and his forerunners*, Edinburgh 1955, 24 sgg.; M. VENTRIS-J. CHADWICK, *Documents in Myc. greek*, Cambridge 1956, 103 sgg.) e la direzione in cui gli studi relativi si stanno rapidamente evolvendo lasciano pochi dubbi intorno al destino dei residui scetticismi.

dei predecessori è ad un tempo garanzia di progresso e causa di ritardi e squilibri. Con parole facili si potrebbe dire che l'autorità di un grande studioso (e, nel caso specifico, si tratta d'un Rohde, d'un Usener) pesa sulle generazioni successive; ma ciò non va inteso soltanto nel senso banale che per un periodo più o meno lungo non si osa dissentire da loro. Molto più decisivo è, a questo riguardo, il fatto che nessuno può ripensare tutto da capo, di modo che mentre uno studioso può far passi da gigante sulla via della soluzione di un determinato complesso di problemi, resta fermo a vecchie posizioni nei riguardi di altri: nessuno è mai perfettamente contemporaneo a se stesso. La difficoltà principale, infatti, non sta nel non accettare le conclusioni vecchie, ma nel non subire — cioè nel ripensare a fondo — le vecchie impostazioni dei problemi. Molte sono le discussioni che sembrano insolubili, e lo sono in realtà, ma soltanto finchè non si superino *i termini stessi della polemica*. E ciò, per lo più, non avviene in seguito a un ulteriore approfondimento del dibattito già compromesso dalle impostazioni ereditate, bensì per mezzo di un contatto fresco e spregiudicato con il materiale, specie quando si abbia la ventura di accostarglisi per un interesse completamente indipendente da quello che ha determinato le posizioni e le argomentazioni dei predecessori.

Queste riflessioni non sono qui gratuite, nè così generiche come potrebbero sembrare: come si vedrà subito, esse hanno la loro occasione specifica nella storia degli studi sugli eroi greci e nella giustificazione del presente volume.

* * *

Sia subito premesso che questo libro si rivolge a un pubblico di studiosi, quindi non ha bisogno di preamboli, non ha bisogno, soprattutto, di riportare un'ennesima volta i fatti generalmente noti o quelli che comodamente si trovano nei manuali, nelle enciclopedie e che sono stati ampiamente esposti e discussi nelle monografie dedicate all'argomento [3]. Solo per tracciare un rapido quadro dello stato attuale della

[3] Ecco l'elenco delle opere fondamentali per l'argomento (e che in seguito saranno citate con il solo nome dell'autore o, nel caso che si tratti di più opere dello stesso autore, anche con il titolo abbreviato), in ordine cronologico: F. Deneken in Roscher, Myth. Lex. vol. 1,1884-6, col. 2441-2589); E. Rohde, *Psyche*, Tübingen-Leipzig 1893 (cit. in seguito nella 2ª ed., 1897); H. Usener *Götternamen*, Bonn 1879 (cfr. anche Usener, *Stoff* = *Der Stoff des griechischen*

questione e per indicare la via che si vorrà intraprendere, sia ricordato, molto sinteticamente, quanto segue.

I greci del periodo classico distinguevano correntemente tra varie categorie di esseri: dèi, eroi, uomini (Pind. *Ol.* 2,1), dèi, dèmoni, eroi, uomini (Plat. *Cratyl.* 397 C sgg.)[4] o ancora altre (cfr. p. es. Plat. *legg.* 4, 717 AB); essi consideravano cioè gli eroi come distinti sia dagli dèi che dai comuni mortali; infatti, già nell'epica (Hom. *Il.* 12,23; Hes. *op.* 159) compare per essi la qualifica di ἡμίθεοι. A differenza dei comuni mortali, gli eroi erano venerati nel culto pubblico. Ma il periodo classico, con certezza almeno dal 6° sec. in poi, conosceva casi in cui uomini, sotto qualche aspetto eccezionali, dopo la morte ottenevano la qualifica di eroi: per Erodoto, p. es., che narra le vicende di Miltiades il vecchio (6,38) era già semplicemente ovvio che l'οἰκιστής dovesse avere onori eroici, mentre, come si vedrà in seguito, la stessa epoca tributava culto a diversi atleti morti e considerati come eroi. Intanto la tragedia presentava eroi — certo, situati in un'epoca più remota, — ugualmente venerati nel culto, in piena azione e in mezzo a vicende e passioni umane: essi vi apparivano, dunque, come personaggi umani e il fatto che avessero un culto, non suscitava necessariamente un problema diverso da quello dei mortali eroizzati. E' vero

---

Epos in Sitz.-ber. Wien 1879 = *Kl. Schr.* 4, 199 sgg.); J. E. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambridge 1903; S. Wide in ARW 10, 1907, 257 sgg.; F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum* (RGVV 5) Giessen, 1910-12; J. E. Harrison, *Themis*, Cambridge 1912 (2ª ed.: 1927); S. Eitrem in Pauly-Wissowa, RE vol. 8/1, 1912, s.v. *Heros;* P. Foucart, *Le culte des Héros chez les Grecs*, Paris 1918 (in Mém. Inst. Fr. 1921); L. R. Farnell, *Greek Hero cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921; Lord Raglan: *The Hero*, London 1936; L. Radermacher, *Mythos und Sage bei den Griechen*², Brünn - München - Wien, s.d. (1ª ed.: 1938); M. Delcourt, *Légendes et cultes de héros en Grèce*, Paris 1942; A. D. Nock in HThR 37, 1944, 141 sgg. Quest'elenco comprende solo opere che prendono una posizione teorica nei riguardi del problema generale degli eroi greci e non p. es. le opere sulla mitologia eroica (da C. Robert, *Die griechische Heldensage*, Berlin 1921-26 a H. J. Rose, *Gods and Heroes of the Greeks*, London 1957) o sui singoli eroi, né, naturalmente le opere generali sulla religione greca; esso esclude inoltre anche studi d'importanza teorica che però non siano centrati sul materiale greco (così p. es. H. Hubert in RHR 70, 1914, 1 sgg. e 71, 1915, 95 sgg.): essi verranno citati al momento opportuno.

[4] Secondo una tradizione fu, naturalmente, Talete "il primo" a introdurre questa distinzione: Athenag. *apol.* 23 (Geffck.). Per Plut. *def. or.* 415 B Esiodo: Ἡσίοδος δὲ καθαρῶς καὶ διωρισμένως πρῶτος ἐξέθηκε τῶν λογικῶν τέσσαρα γένη, θεοὺς εἶτα δαίμονας εἶθ' ἥρωας, τὸ δ'ἐπὶ πᾶσιν ἀνθρώπους.

che proprio completamente umani essi non dovevano essere stati neanche durante la loro esistenza terrena: a parte le molte gesta prodigiose, straordinarie e sovrumane che venivano loro attribuite, un carattere "semidivino" risultava anche dalla genealogia di molti di loro, che apparivano come figli di divinità unitesi con esseri mortali. Ma un'origine analoga si attribuiva anche ad eroi che erano stati visti sulla terra poco tempo addietro come p. es. un Theogenes di Taso o un Demaratos di Sparta, dei cui casi si tornerà a parlare. La convinzione che si trattasse di personaggi — sia pure eccezionali per origini e per carattere — realmente vissuti sulla terra, traeva conferma ed alimento anche da determinati fatti d'ordine cultuale. Una gran parte dei culti eroici si accentrava intorno alla *tomba* dell'eroe. Non soltanto: ma le forme del culto eroico, e in particolare del rito sacrificale, si distinguevano da quelle del culto divino. Le più nette formulazioni delle differenze si trovano negli scritti eruditi della tarda antichità, p. es. degli scoliasti di Euripide, Apollonio Rodio ecc., che rilevano come agli dèi si sacrificasse di mattina, agli eroi di sera, nel pomeriggio o, comunque, dopo mezzogiorno; agli dèi vittime bianche, agli eroi vittime nere; agli dèi sopra un altare (βωμός) posto su un basamento, agli eroi sopra la semplice ἐσχάρα installata sul suolo; alle vittime offerte agli dèi si piegava il collo verso l'alto, a quelle destinate agli eroi in basso facendo colare il loro sangue direttamente in un βόθρος sacrificale (ἐντέμνειν[5]). Ma come differenza decisiva si considerava il fatto che agli dèi spettava la θυσία, vale a dire il sacrificio in cui solo una parte della vittima veniva bruciata sull'altare, mentre il resto — e, grazie a Prometheus, la parte migliore — veniva consumato dai partecipanti al sacrificio, agli eroi si sacrificava mediante l'ἐναγισμός che comportava l'olocausto (l'atto di ἐναγίζειν, come traspare dall'etimologia del termine, rendeva "sacra" la vittima, cioè inadatta al consumo umano). Benchè, come si è detto, le testimonianze dettagliate su queste differenze del rito sacrificale provengano da un periodo tardo della civiltà antica, non vi è dubbio che già in epoca classica la differenza tra ὡς θεῷ θύειν e ὡς ἥρωι ἐναγίζειν era del tutto corrente e ovvia, come appare p. es. da Erodoto (2,44).

Meno chiare risultano le idee relative agli eroi nel periodo più antico. Esiodo, parlando nel citato passo dello ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος

[5] Per i significati del termine: P. Stengel, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig - Berlin, 1910, 103 sgg.

οἱ καλέονται ἡμίθεοι lo colloca nella serie delle antiche generazioni, e precisamente al quarto posto, dopo le generazioni aurea, argentea e bronzea e prima di quella di ferro, rompendo con ciò sia la linea di progressiva decadenza che è alla base di questa parte del poema, sia la coerenza con cui le singole generazioni venivano messe in rapporto con determinati metalli. Per il poeta, comunque, gli eroi erano coloro che avevano combattuto a Troia e a Tebe; di essi alcuni sarebbero stati rapiti vivi nelle Isole dei Beati (v. 167 sgg.). In un periodo non molto più recente, tuttavia, Mimnermo non doveva conoscere questa limitazione del concetto "eroe" ai combattenti delle antiche guerre, se rammentava (Athen. 4, 174 A) il culto di un certo *heros* Daites. Questo frammento di Mimnermo è da considerarsi per ora [6] come il più antico documento letterario [7] del *culto* eroico, accanto alla legge di Draconte (Porph. *de abst.* 4,22) che ne assicura il termine *ante quem* per il 620 circa. Infatti, Esiodo è muto in proposito [8], come pure lo è Omero [9]. Nell'epica omerica il termine *heros* è una qualifica dei

---

[6] I testi "micenei" potrebbero fornirne altri e notevolmente più antichi. Cfr. intanto, la tavoletta di Pilo che rammenta doni votivi a *ti - ri - se - ro - e*, probabilmente τρισήρωϊ: B. Hemberg in Eranos 52, 1954, 179 sg.

[7] I documenti archeologici sono più numerosi: ma se essi rivelano l'esistenza — già in epoca micenea — delle stesse forme di culto (sepolcrale) che nel periodo storico saranno caratteristiche degli eroi, per natura loro non possono documentare che a queste forme di culto si collegasse un concetto simile a quello dell'eroe e un complesso di miti simile a quello dei miti eroici del periodo storico. Per questi culti v. p. es. quanto si è constatato sull'antichità delle "tombe delle Iperboree" a Delo (Herod. 4,33 sg): Ch. Picard - J. Replat in BCH 48, 1924, 247 sgg. Quanto al culto tributato a personaggi morti v. G. E. Mylonas, *The cult of the dead in Helladic times* in *Studies D. M. Robinson* 1, Washington 1951, 64 sgg., rassegna fortemente critica dei dati degli scavi, che limita il fenomeno a pochi casi eccezionali (tombe di re?).

[8] Ma, come ha già rilevato Rohde, 99 sgg. bisogna tener conto della venerazione da lui attestata per i morti delle generazioni aurea ed argentea: i primi sono definiti φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων (v. 123), hanno cioè una funzione protettrice che ricorda quella attribuita agli eroi; i secondi sono (v. 141 sg.) ὑποχθόνιοι μάκαρες e hanno una τιμή che quindi fa pensare alle forme di culto "ctònio" caratteristiche degli eroi.

[9] Si ricordi tuttavia che già gli eroi omerici conoscono celebri *tombe*, come i greci più tardi conoscevano le tombe degli eroi omerici. L'elenco delle tombe menzionate in Omero: Pfister, 541 sgg. Sebbene il poeta omerico non parli di culto a proposito di queste tombe, è interessante notare che p. es. la tomba di Ilos (eponimo di Ilion!) ha per i troiani una funzione non dissimile da quella delle tombe eroiche dei tempi storici: cfr. R. Martin, *Recherches sur l'agora grecque*, Paris 1951, 47 sgg.

personaggi che vi agiscono, e ciò corrisponde in pieno alla definizione esiodea, trattandosi, appunto, della guerra troiana: solo gli eruditi alessandrini solleveranno poi la questione, se per Omero veramente tutti i suoi personaggi fossero eroi o invece soltanto i personaggi eminenti, i capi, i protagonisti [10].

* * *

Questi sono, in grandi linee, i fatti su cui si è imperniata la ricerca moderna sugli eroi greci. Per l'antichità greca, questi non costituivano un problema, se non per qualche questione di dettaglio, come quella menzionata in ultimo. Con appena una lieve riserva [11], si può, infatti, sottoscrivere l'affermazione di Foucart (p. 67): *Les Grecs n'ont jamais douté que leurs Héros avaient été des hommes.* Ma i moderni non hanno condiviso senz'altro l'opinione antica. Un po' perchè nell'orizzonte culturale moderno c'è ancora posto per un'idea di dio, ma difficilmente per esseri "semidivini" che non siano, cioè, né dèi né uomini; un po' perchè troppe sono le somiglianze tra le gesta prodigiose che i miti attribuivano agli eroi e quelle narrate degli dèi; e, infine, anche per singoli fatti che colpivano l'attenzione, quali p. es. i nomi d'eroi che appaiono a volte come epiteti divini (Zeus Agamemnon) o hanno etimologie che rimandano a "forze naturali" (il nome di Achilleus spiegato per la prima volta da G. C. Scaligero con una radice ἀχα-, *acqua*: cfr. Chr. A. Lobeck, *Aglaophamus*, Regimontii 1829, p. 952), nel secolo scorso si è formata una specie di opinione generale, secondo cui molti eroi sarebbero stati per natura ed origine non sostanzialmente differenti dagli dèi: sarebbero stati cioè dèi che soltanto i greci dei tempi storici avrebbero immaginati come personaggi umani realmente vissuti in un lontano passato; almeno in

---

10 Cfr. Rohde 154/1. - *Il.* 2, 110 invoca la "truppa" nei termini: ὦ φίλοι ἥρωες Δαναοί. Nell'Odissea sono qualificati come eroi i Feaci, i Lapiti, il cantore Demodokos, ecc.: v. i passi raccolti in Deneken, 2443 sg.

11 Che tuttavia merita di esser segnalata, perchè è stata trascurata anche dagli "antievemeristi" che pure avrebbero avuto convenienza di notarla: l'interpretazione allegoristica dei miti non faceva molta differenza tra dèi ed eroi se sin da Metrodoro di Lampsaco (discepolo di Anassagora) spiegava anche questi ultimi in chiave di allegoria naturistica: cfr. P. Decharme, *La critique des traditions religieuses*, Paris 1904, 283 sg., 335 sg. Siano citati qui alcuni documenti dell'interpretazione allegoristica degli eroi: per Herakles: Schol. *Theog.* 313; Perseus: ibid. 276, 80; eroi della guerra troiana: Tatian. *adv. Gr.* 262 sg.; Hesych. Ἀγαμέμνονα

una buona parte dei casi — organicamente la questione non è stata affrontata fino all'ultimo decennio del secolo — il processo vero non sarebbe stato quello dell'elevazione di personaggi umani al rango eroico e agli onori del culto, bensì, al contrario, quello della degradazione, dello scadimento di certe divinità al livello di eroi pseudostorici. Specie con il sopravvento dell'interpretazione naturistica della mitologia, questa opinione non poteva non prevalere [12].

L'ultimo decennio del secolo scorso vide sorgere le due teorie originali che, insieme con la tenace sopravvivenza dell'opinione appena illustrata, erano destinate a determinare l'avvenire della questione per un mezzo secolo. E. Rohde inquadrò il problema degli eroi in quello più ampio delle credenze greche relative all'al di là. Per riassumere nel modo più breve la sua posizione: Rohde vide l'origine del culto degli eroi nel culto degli antenati; accogliendo gli stimoli delle teorie etnologiche del momento (H. Spencer) e delle scoperte archeologiche (scavi di Schliemann a Micene: tombe con installazioni cultuali), egli si scostò dalla visione puramente filologica della storia religiosa greca; pur essendo i documenti letterari più antichi della civiltà greca, i poemi omerici non rispecchierebbero una fase veramente antica della religione: gli inferi omerici abitati da ombre inerti, sarebbero, se mai, una reazione all'antica credenza popolare nel potere dei morti. Gli eroi — benchè il termine *heros* sia relativamente recente in questa accezione (nemmeno Esiodo lo intendeva così) — sono, per Rohde, i morti potenti, gli antenati venerati. La teoria dello "scadimento" di divinità al rango di eroi urta contro una difficoltà essenziale: il rito sacrificale eroico (l'*enagismos*) non è affatto una forma "scaduta" o sbiadita del rito sacrificale divino, ma è una forma completamente

[12] Quest'opinione traspare tra le righe della maggior parte degli autori del secolo scorso, spesso a proposito di singoli eroi (così p. es. F. G. Welcker, *Gr. Götterlehre* 1, Göttingen 1857, accenna all'umanizzazione dei Dioskuroi, p. 609, di Ino, p. 644 ecc., e nella trattazione generale degli eroi, (vol. 3/2, 1863), pur non teorizzando la questione, ammette anche l'origine divina di Adrastos, di Achilleus ecc.), a volte in rapide generalizzazioni (così in J. A. Hartung, *Die Religion und Mythologie der Griechen* I, Leipzig 1865, 200, contro cui polemizza I. Wassner, *De heroum apud Graecos cultu*, Kiliae 1883, per affermare una differenza tra dèi superi e inferi e negare l'affinità degli eroi con i primi). La voce *Heros* di F. Deneken nel Lexicon roscheriano è la prima esposizione sistematica della tesi (sebbene ammetta anche l'eroizzazione di uomini) ed è perciò che essa, come base della polemica, ha avuto l'onore della citazione sia da parte di Rohde (148/2) sia da parte di Foucart, 35.

diversa che trova la sua spiegazione esclusivamente nel culto dei morti e delle divinità ctònie (1, 150). ROHDE ammetteva, naturalmente, che tra i molti eroi venerati in Grecia vi fossero diversi che non erano mai stati uomini, antenati di famiglie: in tali casi si trattava di eroi fittizi (164), inventati per dar lustro a una città o a una stirpe; ma se il loro culto aveva assunto quelle determinate forme, era perchè si era potuto modellare su un preesistente culto degli antenati. ROHDE ammeteva perfino qualche caso di "scadimento" di divinità: l'Olimpo panellenico formatosi nella scia dei poemi omerici non poteva includere le divinità puramente locali che, perciò, private della loro importanza, ma localmente venerate, finivano per esser concepite, anch'esse, sul modello degli eroi. A parte però questi eroi "inautentici" (*unechte*), gli eroi erano, dunque, d'origine umana: erano, come i greci stessi sostenevano, uomini morti (158 sg.).

L'altra teoria — non meno diversa nel punto di partenza che nelle conclusioni — fu quella di H. USENER [13]. Se com'è noto, la "divinità personale" è nella concezione di USENER l'ultima tappa della formazione dell'idea di dio dopo le divinità "momentanee" e "particolari" (*Sondergötter*), la ragione della differenza tra eroe e dio non va cercata nello "scadimento" di antiche divinità personali al rango di eroi, né però nella elevazione di personaggi umani: è dagli antichi *Sondergötter* legati a singole funzioni (le quali traspaiono nei loro nomi), ormai superati e sostituiti dalle divinità personali (quando non assorbiti da esse, caso in cui il loro nome diventa un epiteto divino), che derivano categorie come quelle di dèmoni e di eroi, USENER ne trova la conferma nei numerosi nomi di eroi che indicano una funzione particolare (p. es. Heros Iatros, Matton e Keraon ecc., v. sotto a p. 153 sgg.). Ma gli eroi non sono, dunque, antenati delle famiglie? Sì, certo, ma chi conosce realmente il capostipite della propria famiglia (p. 252)? Le genealogie delle stirpi e famiglie partono da dèi e, inevitabilmente, passano attraverso figli di dèi, d'origine non meno

[13] In parte la quasi contemporaneità delle due opere, *Psyche* (1893, 1897²) e *Götternamen* (1896), ma forse ancora di più la diversità dei punti di partenza e degli interessi centrali spiegano che tra i due grandi studiosi non si sviluppò una polemica diretta: in *Götternamen* non vi è che un solo riferimento polemico (248/1) a ROHDE, (ma cfr. 253 sgg. contro la generalizzazione della teoria spenceriana), nella seconda edizione di *Psyche* un solo accenno polemico a un'interpretazione useneriana (sullo Heros Iatros: p. 186 in nota). La polemica più violenta contro la tesi di ROHDE relativa agli eroi è stata condotta da E. MEYER dal punto di vista tradizionale (v. in Hermes 30, 1895, 241 sgg.).

divina dei primi. Certo, il culto degli antenati è condizione del *culto* eroico; ma ciò non decide affatto della natura e origine dell'oggetto di questo culto, che è creazione del pensiero mitico, è "dio", dio d'un tipo più antico, che verrà concepito come "eroe" soltanto con il sopravvento delle grandi divinità "personali". Così, negli stessi anni di *Psyche,* H. USENER delineò una teoria assai diversa dell'eroe, pur scostandosi anche lui dall'opinione tradizionale.

Il resto è presto detto. Bisogna sottolineare che né per ROHDE, né per USENER gli eroi costituivano il problema centrale; le due concezioni, più che opposte, sono fondamentalmente differenti, perchè sorte da premesse e interessi differenti. Ma gli studiosi del principio del nuovo secolo, di fronte al problema degli eroi greci, non potevano ignorare le due grandi teorie; dovendo, o credendo di dover optare per l'una o l'altra, finivano per ridurle a tesi contrapposte. Indipendentemente dalla sua teoria sulle idee popolari greche relative all'anima e alla morte, ROHDE diventò così il campione della tesi dell'origine umana degli eroi; indipendentemente dalla sua concezione relativa allo sviluppo dell'idea di dio, USENER apparve come caposcuola di coloro che ne sostenevano l'origine divina, confondendosi perfino, in una certa misura, con i rappresentanti dell'opinione tradizionale da cui pur si era scostato decisamente. L'impostazione del problema restò determinata dalla presunta alternativa delle due tesi.

F. PFISTER, autore della monografia forse più sostanziosa sull'argomento, optò senz'altro per USENER; S. EITREM (che nella sua grande opera *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiania 1915, aveva delineato una teoria del sacrificio fortemente "manistica") procedette sulla via aperta da ROHDE, via su cui poi P. FOUCART arrivò alle estreme conseguenze[14]. Per coloro che in una forma o in un'altra[15], escludevano che il culto eroico si fosse formato intorno a tombe

[14] L'accordo fondamentale sull'origine umana degli eroi non esclude differenze notevoli di impostazione e di soluzione. Per EITREM, p. es., il culto degli eroi deriva da un culto generale dei morti, *conservandone* le forme arcaiche, *limitatamente* a quei casi eccezionali in cui un morto assumeva importanza per una collettività più estesa. Per FOUCART, al contrario, il culto dei morti è una estensione democratizzante di un culto originariamente riservato ai re o alle famiglie reali.

[15] Sarebbe lungo e, ai fini di questo lavoro, anche inutile analizzare le differenze particolari tra le varie posizioni; sia ricordato brevemente che il problema degli eroi ha trovato posto anche nelle varie elaborazioni dello schema evoluzionistico (in J. E. HARRISON, p. es., appare legato alla fase "polidemonistica"

di esseri umani e che il mito eroico contenesse un residuo di ricordi storici, gli altri erano "evemeristi" incorsi nell'errore di scambiare l'opinione degli antichi greci per la verità storica, cioè di far proprie le vedute di quella civiltà che avrebbe dovuto, invece, formare l'oggetto dello studio storico. Questi altri, a loro volta, forti anche della differenza tra rituale divino e rituale eroico, non mancavano di ironizzare sulla pretesa natura o funzione divina degli eroi, ricavata spesso esclusivamente da avventurose etimologie dei nomi e completamente ignorata dalla realtà dei miti e dei culti (p. es. la natura "acquatica" di Achilleus!).

Alla fine si arrivò al compromesso. Esso fu teorizzato da FARNELL che pur non nascondeva la sua preferenza per la tesi "evemeristica" e non risparmiava l'ironia alla scuola useneriana. Ma egli ammetteva che non tutti gli eroi fossero necessariamente della stessa origine: distingueva ben sette categorie in cui rientravano sia gli eroi d'origine divina o rituale, sia quelli realmente vissuti, guerrieri o sacerdoti, oltre a quelli inventati dai poeti o dagli eruditi ecc. Fu — o sembrò — come sciogliere il nodo gordiano: la questione accanitamente dibattuta per più di due decenni improvvisamente apparve come irrilevante o viziata da un'intransigenza inutile.

Quale fosse il sollievo procurato agli studiosi della religione greca da quel compromesso, appare dal fatto che questo incontrò un favore quasi unanime e duraturo. Ancora nel 1944 A. D. NOCK si richiama alle sette categorie farnelliane e nel 1950 e successivamente nel 1955 M. P. NILSSON scrive [16]: « gli eroi erano una compagnia assai mista », e in questa compagnia promiscua include le divinità locali decadute, gli antenati di famiglie, personaggi storici ecc. [17].

---

precedente a quella politeistica); e che esso offrì un campo d'applicazione particolarmente fecondo alla teoria dell'origine rituale dei miti; accenni in questo senso non mancano in FARNELL, le estreme conseguenze della teoria si trovano nel libro del RAGLAN; M. DELCOURT ammette l'origine rituale per uno dei due grandi gruppi in cui divide i miti eroici, mentre l'altro consisterebbe in miti di divinità "scadute".

[16] « the heroes were a very mixed company »: *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*², Lund 1950, 585/1; « So sind die Heroen eine sehr bunte Gesellschaft »: *Gesch. Griech. Rel.* 1², München 1955 p. 188.

[17] NILSSON del resto, accettando la tesi di FARNELL, ne condivide anche la preferenza per l'origine umana degli eroi: dopo la moda delle tesi della HARRISON e di USENER, oggi si torna, secondo lui, alle idee che prima erano tacciate di "evemerismo": *Min.-Myc. Rel.* 584, *GGR* 1², 184.

Eppure, il compromesso non è privo d'inconvenienti. Anzitutto, in virtù di esso, alla questione dell'origine degli eroi in generale, si sostituiscono le varie centinaia di questioni intorno alle origini delle varie centinaia di singoli eroi [18]; anzichè risolto, il problema appare moltiplicato in una misura preoccupante. E poi, anche a parte questa massa di problemi singoli, al posto del vecchio problema generale il compromesso ne pone uno nuovo, della cui soluzione i suoi sostenitori sono rimasti, finora, debitori: se gli eroi sono di natura e provenienza così eterogenea, come si spiega che essi siano diventati, per la coscienza greca del periodo classico, una categoria particolare, ben distinta da quelle degli dèi, dei dèmoni e dei mortali comuni? Attraverso quale processo storico si sono venuti amalgamando dèi decaduti, antichi sacerdoti e condottieri, antenati di famiglie, protagonisti di opere poetiche, protettori di mestieri e personaggi storici in una sola e grossa « compagnia mista »? Come si è, in generale, formato il concetto stesso dell'« eroe », atto ad esser applicato a tanti e diversissimi personaggi, reali o fittizi?

* * *

A questo punto non serve più manifestare preferenze per l'una o l'altra delle vecchie tesi, né apportare modifiche parziali alla formula di compromesso. O si prende atto dell'insolubilità del problema, o bisogna uscire completamente dalla strada che ha portato al fallimento delle ricerche, e riprendere la questione da capo.

A ben guardare, un coraggioso tentativo in quest'ultimo senso potrebbe trarre giustificazione da alcune limitazioni che caratterizzano gli studi precedenti nella loro totalità. Le più evidenti e più compromettenti di queste limitazioni sembrano le seguenti:

1) La discussione sulla natura degli eroi greci è stata finora imperniata in maniera quasi esclusiva sull'unico problema della *differenza* (affermata o negata) tra dèi ed eroi o, ancora più limitatamente, sulla questione, se questa differenza dipendesse da origini essenzialmente differenti (mitiche per gli dèi, storiche e umane per gli eroi) o da processi secondari di differenziazione [19]. Un'impostazione sif-

[18] L. Radermacher, p. 116, infatti, vuol decidere « von Fall zu Fall », rifiutando il pregiudizio che tutti gli eroi antichi fossero d'origine umana.

[19] M. Delcourt si accorge giustamente di questa unilateralità degli studi precedenti e si prefigge di studiare non tanto le « origini », quanto la « natura » degli eroi: ma le sue indagini la portano, in ultima analisi, di nuovo a una tesi sull'origine degli eroi (v. sopra n. 15), non essenzialmente differente da quelle di alcuni predecessori.

fatta conduce però fatalmente a una restrizione delle visuali: partendo da essa, si è portati, infatti, anche involontariamente, a studiare soltanto (o, per lo meno, principalmente) quei tratti del culto e del mito eroici che li distinguono dal culto e dal mito divini: e non importa, se poi, in sede di conclusioni, questi tratti vengano giudicati essenziali o secondari; importa che occupano il centro dell'interesse dello studioso, lasciando nell'ombra altri elementi dello stesso complesso religioso. L'esempio classico di questa situazione è la preminente importanza attribuita in quasi tutte le trattazioni del problema alle differenze tra il rito sacrificale divino e il rito sacrificale eroico. Perfino gli studiosi "antievemeristi" si vedevano obbligati a fare i conti con esse, giungendo a postulare circostanze particolari — p. es. un "evemerismo" preomerico (Pfister, 396) o un culto domestico dei capostipiti divini (Usener, *Stoff*, 217) — atte a spiegarle. Dipende con ogni probabilità dall'eccessiva importanza attribuita a quelle differenze, in funzione dell'interesse quasi esclusivo per il problema della differenza tra dio ed eroe, che si sia dovuto attendere fino al 1944[20] perchè alcune idee relative, ormai passate nell'opinione comune, venissero scardinate in un modo piuttosto radicale: il lucido e spregiudicato articolo di A. D. Nock fa giustizia sommaria di molte di quelle affermazioni che per più di cinquant'anni occupavano il primo piano nelle ricerche sugli eroi. Nock non vede alcun dato di fatto in favore della tesi che la *thysia*, cioè la consumazione da parte dei sacrificanti, della carne della vittima, implichi l'idea di una comunione tra dio e sacrificante (148 sgg.), né d'altra parte trova confermato che l'olocausto presupponga una tendenza ad evitare ogni sorta di comunione o contatto tra il sacrificante e l'eroe considerato come morto e perciò impuro (156): anzi, egli elenca una serie di fatti che contraddicono a tali tentativi di spiegazione. In secondo luogo, anche indipendentemente da ogni teoria, le differenze stesse tra rituale divino ed eroico sono molto meno nette di quanto generalmente si presumesse: in poche pagine (144 sgg.) Nock riunisce un ragguardevole numero di culti eroici in cui il rito sacrificale comportava la consumazione della carne delle vittime, mentre già P. Stengel[21] e M. P. Nilsson[22] hanno citato nu-

[20] Cfr. tuttavia le notevoli anticipazioni di A. Thomsen in ARW 12, 1909, 482 sgg.
[21] *Opferbräuche*, 134
[22] *Die Entstehung und rel. Bedeutung des gr. Kalenders*, Lund 1918, 18 sgg.

merosi sacrifici eroici celebrati di giorno. Se il numero dei casi non permette di considerarli come eccezioni, la loro antichità non permette di vedere in essi deformazioni o prodotti di un rilassamento dell'ordinamento originario. Nock giunge allora a un risultato diametralmente opposto alla tesi tradizionale: non i casi in cui le forme del culto eroico si confondono con quelle del culto divino sarebbero prodotti secondari di una decadenza, ma al contrario, proprio la differenza tra i due tipi di rituale, con le sue regole nette e fisse, sarebbe frutto di quel processo di "legalizzazione" (162 sgg.), di sistemazione, che anche in altri campi della religione greca si sovrappone, con l'andar del tempo, alle più antiche formazioni spontanee.

Non è qui il caso di avanzare eventuali riserve nei riguardi della tesi di Nock (p. es. che tuttavia la maggioranza dei casi, anche in periodo antico, riflette la tendenza a differenziare i due riti sacrificali e che il "legalismo" doveva pur poter fondarsi su uno stato di fatti preesistente) [23]. Ciò che importa, è che le sue osservazioni riducono notevolmente il valore, ai fini dell'interpretazione del culto eroico, di uno degli argomenti principi tradizionali; e, in questa connessione, importa anche di più che l'argomento tradizionale così neutralizzato era uno che riguardava le *differenze* tra dio ed eroe. Se queste differenze risultano, nel campo del rituale, molto meno nette e meno importanti di quanto si credesse, può darsi che ciò si verifichi anche in altri campi [24]. Ma può darsi, soprattutto, che le differenze *come tali* avessero nella realtà religiosa un'importanza relativa: non bisogna, infatti, dimenticare che le distinzioni precise tra la natura di un'entità venerata e quella d'un'altra sorgono soprattutto da preoccupazioni teologiche e già per questo sono secondarie rispetto agli originari moventi creativi di una formazione religiosa.

Per studiare un fatto religioso, non è opportuno partire dalle sue formulazioni teologiche che inevitabilmente ne accentuano qualche aspetto a scapito di altri. E, in generale, non è opportuno partire da pochi suoi tratti specifici che lo distinguono da altri fatti religiosi. Ciò che per uno studio degli eroi greci è condizione preliminare, è di trac-

---

[23] La critica rivolta da K. Kerényi in Saeculum 7, 1956, 387/3[a] contro la tesi di Nock è forse eccessiva: se è vero che il numero dei casi citati da Nock non è proprio « impressionante » come diceva l'autore, tuttavia è sufficiente per non considerare quei casi come eccezionali.

[24] Nock rileva p. es. anche l'oscillante uso dei termini θεός e ἥρως: 144, 163.

ciare una *morfologia integrale* dei loro culti e miti. Questa morfologia deve fondarsi, ovviamente, sui fatti e non su teorie preconcette. Essa deve abbracciare sia quanto nella "religione eroica" [25] vi è di specifico, sia quanto ne fa parte, pur ricorrendo ugualmente in altri complessi religiosi. I tratti specifici possono essere particolarmente indicativi, ma non esauriscono un fenomeno, e nemmeno rivelano, presi isolatamente, il proprio significato, che più facilmente risulta dalla maniera in cui essi sono inseriti in un insieme organico.

2) Nelle righe precedenti si afferma la necessità di estendere l'esame morfologico anche ai *miti* eroici. L'esigenza sembrerà poco ortodossa agli studiosi specializzati nel campo delle religioni classiche, mentre potrebbe invece sembrare ovvia — ma forse troppo semplicisticamente ovvia (v. sotto p. 33 sgg.) — agli altri studiosi contemporanei di storia delle religioni. La mitologia in generale, quella greca in particolare, ha avuto alti e bassi nella considerazione degli studiosi, dal punto di esser quasi identificata con la religione, al punto di esserne quasi esclusa. Oggi, ad ogni modo, nessuno si sognerebbe di studiare una religione di tipo arcaico [26], senza riguardo alla sua mitologia. Lo studio moderno degli eroi greci non ha dedicato sufficiente attenzione ai miti [27]: e ciò, a parte la generale tendenza antimitologica

[25] Adopero, qui e in seguito, questo termine, conscio della sua improprietà, unicamente per ragioni pratiche: una "religione eroica" non esiste; ciò che chiamerò così, è ovviamente una parte integrante della *religione greca;* solo per non ripetere troppe volte espressioni lunghe come "il complesso dei miti e culti eroici", ricorro a quell'abbreviazione, giustificata dal diffuso uso di analoghi termini altrettanto impropri (religione dionisiaca, religioni misteriche, religione imperiale ecc.).

[26] Senza entrare in questioni tipologiche, per "religioni di tipo arcaico" intendo quelle formatesi parallelamente e in continua interdipendenza con tutti gli altri aspetti della civiltà di cui fanno parte, distinguendole dalle religioni "dottrinali" o "predicate" che per lo più si contrappongono a una più antica religione nell'ambiente in cui sorgono e mirano a una rivalutazione dei valori impliciti nella struttura culturale in vigore. In pratica, la distinzione corrisponde pressapoco a quella fatta da R. Pettazzoni, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia,* Roma 1946, 153 sgg., tra religioni di tipo antico o nazionali e religioni di tipo moderno o soprannazionali, ma allarga il primo termine, includendovi anche le religioni dei c.d. popoli primitivi (che non costituiscono "nazioni" nel senso moderno del termine).

[27] Essi importavano al naturismo ottocentesco (e così anche a Usener che ne trattò diversi in *Stoff*); nel periodo più recente fa eccezione Lord Raglan (che però è comparatista) e M. Delcourt; ma entrambi, ciascuno a modo suo, sorvolano su quanto non rientra in determinati schemi sia pure non infondati, ma insufficienti per contenere l'intero materiale.

dei classicisti moderni, non deve sorprendere, in considerazione delle tesi dominanti relativamente agli eroi: se, infatti, gli eroi sono, secondo la corrente che fa capo a ROHDE, esseri umani realmente vissuti e morti nel passato, è chiaro che i loro miti sono, anzichè miti veri e propri, leggende formatesi intorno a un nucleo di ricordi storici, grazie alla tendenza ad ingrandire del favoleggiare umano. Se invece, come sostengono gli "antievemeristi", gli eroi sono soltanto diventati tali in seguito a un processo storico che li ha privati del loro originario rango divino, i loro miti tutt'al più conservano qualche traccia degli originari miti divini, mentre ciò che in essi è caratteristicamente "eroico", è un prodotto secondario. In entrambi i casi la mitologia eroica è priva di significato religioso, è frutto di una deformazione e perciò inadatta a gettar luce sulla natura originaria degli eroi. Ma se non si è convinti di dover restare imprigionati nei termini dell'alternativa «origine divina o origine umana», se si pensa all'importanza dei miti in altre religioni e se, infine, non si dimentica quanto magri e incerti siano risultati i frutti che si possono ricavare dal solo studio delle forme rituali specifiche del culto eroico (NOCK), si sarà naturalmente indotti a riprendere da capo anche la questione della mitologia eroica. Certo, a priori non si può escludere che i miti eroici conservati nella documentazione disponibile siano privi di valore religioso: ma se questo dovesse essere il caso significherebbe che lo studio storico-religioso degli eroi greci ha ben poca probabilità di condurre a qualche risultato. Prima di giungere a questa rinuncia, è doveroso riesaminare tutto il problema: perchè a priori non si può escludere nemmeno che la situazione sia meno disperata, e che si possa trovare qualche nuova via verso la valorizzazione storico-religiosa della mitologia eroica greca.

3) A questa nuova via potrebbe condurre per esempio anche il tentativo di supplire a un'altra e singolare lacuna degli studi tradizionali sugli eroi greci — una lacuna che, altrettanto o più della precedente, stupirebbe lo storico delle religioni che per la prima volta si avvicinasse alle religioni del mondo classico: la quasi totale assenza, da questi studi, dei moderni criteri comparatistici [28]. Non è qui il luogo

[28] Tra i classicisti soltanto E. ROHDE fece fruttare nell'interpretazione del culto eroico gli insegnamenti dell'etnologia dei suoi tempi. Gli eroi greci sono stati trattati poi spesso dai comparatisti che, viceversa, avevano per lo più una insufficiente familiarità con la concreta realtà greca: così da K. BREYSIG, P. EHRENREICH (v. sotto, n. 2 a p. 376), H. HUBERT, e Lord RAGLAN (v. sopra n. 3 a p. 7).

di illustrare in dettaglio, né di spiegare, come la comparazione sia oggi lo strumento principale di ogni ricerca storico-religiosa: proprio oggi, quando non la si fa più al servizio della tesi di una comune origine di un determinato gruppo di popoli linguisticamente affini, come nel periodo maxmülleriano, né sulla base del concetto di una evoluzione unilineare dell'intera umanità, le cui passate tappe si ricostruirebbero attraverso le loro "sopravvivenze" disseminate in tutte le civiltà storiche (TYLOR, FRAZER ecc.). Restando nei limiti del problema qui trattato, si può dire subito che senza la comparazione i fenomeni religiosi greci connessi con gli eroi restano necessariamente incomprensibili, e ciò per due ragioni principali. Se, infatti — ed è questo forse l'unico punto su cui gli studiosi delle più opposte tendenze sono d'accordo — l'origine di quei fenomeni è molto anteriore alla documentazione disponibile (si ricordi che ROHDE e FOUCART pensavano alla civiltà micenea, mentre gli useneriani addirittura all'epoca della formazione delle "divinità personali" già così vive e plastiche in Omero!), come essa potrebbe esser ricostruita, se non in base al confronto di varie sequenze storiche nei cui punti d'arrivo si possano rilevare e valutare analogie e differenze rispetto al fatto greco? Ma, ed è questo che importa di più, anche se una documentazione sufficientemente antica ed abbondante permettesse di conoscere i *dati di fatto* relativi al processo di formazione del fenomeno studiato, la comparazione non sarebbe meno necessaria ai fini dell'*interpretazione*, per la semplice ragione che un *unicum* (quale sarebbe qualsiasi complesso di fenomeni conosciuto e trattato isolatamente) non può esser oggetto di conoscenza scientifica; il suo significato potrebbe esser tutt'al più "intuìto", ma mai accertato con un minimo di attendibilità. A parte, poi, questo fatto che costituisce la vera ragion d'essere della comparazione in qualsiasi ricerca storico-religiosa, sia accennato brevemente alle funzioni minori, si potrebbe dire "ancillari", ma ugualmente indispensabili, della comparazione nello studio di un fenomeno religioso del mondo classico. I documenti di una religione antica sono sempre frammentari; ma come le lacune di un testo frammentario possono spesso esser colmate, come sanno i filologi, mediante il confronto con testi simili, così anche singoli fatti religiosi lacunosamente documentati possono esser integrati con l'aiuto "filologico" della comparazione, alla luce, cioè, di contesti religiosi (purchè accertatamente analoghi) conosciuti più dettagliatamente. Inoltre, e ciò riguarda soprattutto la mitologia, la comparazione può servire da mezzo di controllo e di garanzia

atto a rettificare le costruzioni chiamate a vita dal metodo filologico: non è una novità — ma quanto è, purtroppo, necessario ancora insistere su questo punto nel campo degli studi sulle religioni del mondo classico! — che l'epoca della documentazione di un mito o di una variante d'un mito non decide sull'epoca del mito stesso: una variante tramandata unicamente da uno scoliasta o da un lessicografo, può esser più antica di un'altra che si trova in Pindaro. Ma come distinguere tra un'elucubrazione erudita, una soggettiva invenzione poetica e un mito antico, se non con la comparazione che può autenticare a volte anche miti di tarda attestazione, ritrovandone precisi paralleli in civiltà (cronologicamente e culturalmente) più antiche di tutto l'insieme del mondo classico?

* * *

L'impostazione unilaterale sulla questione delle differenze tra "dio" ed "eroe", l'insufficiente attenzione dedicata alla mitologia e la mancata utilizzazione delle possibilità offerte dalla comparazione spiegherebbero da sole l'inevitabile fallimento delle ricerche tradizionali sugli eroi greci; all'incontro, l'introduzione nella ricerca di tre nuovi strumenti — la morfologia integrale dei fatti, la rinnovata valorizzazione dei miti e il punto di vista comparatistico — giustifica il tentativo di riprendere da capo tutta la questione. Sia detto subito che la parte della comparazione, in questo volume — concepito, come si è detto (v. *Prefazione*), quale ricerca preliminare, punto di partenza funzionale di studi ben più vasti — sarà poco appariscente: la sua presenza è, tuttavia, determinante sia negli stimoli senza i quali queste ricerche non sarebbero nate, sia nella linea che queste percorreranno e che tende verso fini che trascendono la limitazione filologica del lavoro.

L'ordine in cui i singoli problemi verranno affrontati è interamente subordinato al senso stesso di queste ricerche; e altrettanto vale per il metodo e i limiti della documentazione: non si tratta, infatti, di un'opera da consultazione in cui il lettore debba e possa trovare un capitoletto essenziale per ogni aspetto importante o marginale del problema, né di un repertorio di documenti. Si tratta di un ragionamento unico dalla prima all'ultima pagina, d'un ragionamento spesso rallentato dalla documentazione necessaria e interrotto da digressioni necessarie, ma la cui forma è determinata sempre da una coerenza interna e non da punti di vista esteriori.

1

Il problema della mitologia greca

Nelle ricerche storico-religiose contemporanee lo studio della mitologia ha riconquistato [1] un posto eminente. Studiata attentamente nelle sue peculiarità formali, nel suo funzionamento sociale, nei suoi aspetti psicologici, la mitologia è venuta gradualmente rivelando la propria irriducibilità a fattori extrareligiosi, ed oggi è generalmente considerata sullo stesso piano delle altre forme fondamentali della religione [2],

---

[1] In realtà: conquistato, perchè a prescindere dalla fase ingenua e prescientifica degli studi, in cui i miti venivano considerati talvolta alla stregua di credenze religiose (sulla differenza di principio tra mito e credenza v. SMSR 28, 1957, 109 sgg.), l'importanza attribuita alla mitologia dai principali indirizzi storico-religiosi del secolo scorso era viziata alle radici dal disconoscimento della sua natura. Considerato come una "malattia del linguaggio" (Max Müller) o come "pseudo-scienza" (Tylor), il mito era svalutato in partenza e praticamente tagliato fuori anche da ogni connessione con la religione.

[2] Per rammentare qualche esempio del trattamento contemporaneo della mitologia, ecco alcuni scritti dell'ultimo decennio, che pur tra qualche diversità di orientamento concordano nel riconoscere il valore religioso del mito (cfr. anche le due note successive): R. Pettazzoni, *Verità del mito* in SMSR 21, 1947-8, 104 sgg. (Paideuma 4, 1950, 1 sgg.) Id., *Mythes des origines et mythes de la création* in Proceed. 7th Congress Hist. Rel., Amsterdam 1951, 67 sgg. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949; *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, 350 sgg.; *La vertu créatrice du mythe* in Eranos-Jahrb. 25, 1956, Zürich 1957, 59 sgg.; G. van der Leeuw, *Die Bedeutung des Mythos* in *Festschrift A. Bertholet*, Tübingen 1950, 287 sgg.; *Phänomenologie der Religion*[2], Tübingen 1956, 468 sgg. Lo stato attuale del problema è stato determinato soprattutto dalle ricerche "di campo" etnologiche che hanno portato alle prime importanti formulazioni teoriche in B. Malinowski, *Myth in primitive psychology*, London 1925 (= *Magic, science and religion and other essays*, Garden City, NY, 1954, 93-148), K. Th. Preuss, *Der religiöse Gehalt der*

se non addirittura come fonte ultima di queste altre forme[3]. Questa rivalutazione storico-religiosa della mitologia non ha avuto ancora conseguenze apprezzabili nel campo degli studi sulle religioni del mondo classico[4]. Una delle ragioni di questo fatto sta nella particolare situazione di quel campo di studi formatosi in un severo isolamento filologico. Le antiche tradizioni degli studi classici agiscono probabilmente da freno anche nei tentativi di prender contatto con gli altri settori della storia religiosa: fatto sta che anche ove gli studiosi delle religioni classiche dimostrino una certa disposizione per la comparazione storico-religiosa, essi si rivelano, in questo riguardo, singolarmente poco aggiornati. Per i classicisti la comparazione storico-religiosa si è fermata con MANNHARDT e FRAZER, se non, come accade in certi casi, con TYLOR e SPENCER: voler introdurre negli studi sulla religione greca o romana anche soltanto le idee di MALINOWSKI o di LÉVY-BRUHL, sembrerebbe ancora oggi, quando queste idee sono già in buona parte rettificate e integrate, un'audacia eccessiva...

Purtroppo, però, non è questa la sola ragione del fatto che la mitologia greca non ha incontrato finora la stessa seria considerazione che è toccata alle mitologie dei popoli primitivi. Vi sono altre ragioni, inerenti, precisamente, allo stato in cui questa mitologia ci è pervenuta. Non tenerne conto e voler applicare senza alcuna riserva critica

---

Mythen, Tübingen 1933 (introvabile nelle biblioteche italiane, a me noto solo attraverso numerose citazioni), e L. LÉVY-BRUHL, *La Mythologie primitive*³, Paris 1935.

[3] P. es. da AD. E. JENSEN, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Berlin 1951 che nelle forme del culto non vede che rievocazione dei miti. Cfr. sotto, n. 28 a p. 32.

[4] Questa asserzione richiede una precisazione. Tutti sanno, infatti, che neanche nel campo dei classicisti mancano eminenti sostenitori dell'importanza e del valore religioso dei miti, tra cui in primo luogo W. F. OTTO e K. KERÉNYI che in ogni loro opera dedicano la massima attenzione alla mitologia (per enunciazioni teoriche v. tra l'altro: W. F. OTTO, *Die Götter Griechenlands*³, Frankfurt a. M. 1947, 38 sgg., *Der ursprüngliche Mythos* in Eranos-Jb. 24, 1956, 303 sgg., *Die Gestalt und das Sein*, Düsserdolf-Köln 1955. K. KERÉNYI, *Umgang mit Göttlichem*, Göttingen 1955). Ma le loro ricerche non s'inseriscono (se non incidentalmente: rapporti con L. FROBENIUS e la sua scuola) nella linea degli attuali studi storico-religiosi; sorgono da premesse culturali e da interessi differenti da quelli che hanno determinato la rivalutazione della mitologia nel campo etnologico e comparatistico. Esse non partono da problemi storico-religiosi per avvicinare la religione greca, né d'altra parte cercano di mettere in rapporto i loro risultati raggiunti esclusivamente in base al materiale greco con una più vasta problematica storico-religiosa.

gli insegnamenti, intorno al mito, della storia delle religioni e, in particolare, dell'etnologia religiosa, allo studio della mitologia greca, sarebbe un errore di semplicismo. Tra l'invito di MALINOWSKI — « *in the study of myth the classical scholar must learn from the anthropologist* »[5] — e il netto rifiuto di eminenti classicisti come H.J. ROSE[6] e M.P. NILSSON[7], la questione della mitologia greca sembra ancora in sospeso, e probabilmente ci vorrà del tempo prima di giungere a una sua soluzione precisa e di validità generale. A tale soluzione però non ci si avvicina rinviandola a tempi migliori, ma piuttosto tentandola ogni volta che il problema si presenti — qual'è il caso in una ricerca sugli eroi greci.

* * *

Che cosa è il mito, la mitologia? Il mito è[8] anzitutto un racconto (e la mitologia è il complesso di tutti i miti esistenti nella tradizione di un singolo popolo) che ha determinati caratteri di contenuto e di forma. Quanto al contenuto, il mito narra di eventi che presenta come svoltisi in un tempo antico, anteriore, generalmente, ai tempi di cui vive ancora il ricordo o di cui esiste una documentazione storica, ma soprattutto caratterizzato come *diverso*[9] da quest'ultimo periodo; la

---

[5] *Myth in prim. psych.* (ed. cit. del 1954), 145.

[6] In Mnemos., ser. 4, vol. 3, 1950, 281 sgg.

[7] *Cults, myths, oracles and politics in Ancient Greece*, Lund 1951, 9 sgg.

[8] In queste pagine non si cerca di formulare una nuova teoria, bensì piuttosto di sintetizzare, in grandi linee, i punti su cui gli studi contemporanei ricordati sopra (n. 2 a p. 23) sono per lo più d'accordo; se nell'esposizione s'insinuerà, com'è quasi inevitabile, qualche sfumatura personale nei riguardi di certi aspetti del problema, o sarà motivata in nota, o avrà le sue premesse nei miei contributi teorici già pubblicati (SMSR 27, 1956, 1 sgg.; 28, 1957, fasc. 1, 109 sgg.; fasc. 2, 135 sgg.).

[9] L'anteriorità cronologica del tempo del mito (su cui si tornera più oltre) sembra sia, come molti hanno sottolineato (LÉVY-BRUHL, 3 sgg.; VAN DER LEEUW, Festschr. Bertholet 291, ecc.) soltanto un aspetto, quasi una forma d'espressione della sua diversità qualitativa rispetto al tempo comune; tuttavia, essa non va trascurata nel suo significato specifico, specialmente perchè apre problemi storici particolari riguardanti il rapporto delle singole civiltà con le proprie tradizioni mitologiche. Notevoli sono, infatti, le differenze tra il mondo spirituale di quei popoli che situano gli accadimenti mitici in un generico "molto tempo fa" (*long ago*: v. B. MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific*, London 1932, 300; cfr. p. es. presso i Micmac nordamericani di lingua algonkina: E. CLEWS PARSONS, JAFL 38, 1925, 59/3 [ogni racconto mitico inizia regolarmente con le parole *sa-kis* = "*long ago*"]) e quello di altri che in possesso di una coscienza storica e cronologica li sistemano in una determinata maniera — ciascuno, cer-

diversità del tempo mitico si riflette nella diversità dei personaggi che vi agiscono, rispetto ai personaggi del tempo presente o comunque storico: infatti i protagonisti dei miti non sono uomini esattamente come quelli che raccontano e ascoltano questi miti; per i greci sono

---

tamente per concrete ragioni culturalmente condizionate, in modo diverso — nei quadri di una cronologia continua. Alcuni esempi: la "storia" cinese comincia con il regno di 12 o 13 "sovrani celesti" e 11 "sovrani terrestri" di cui ciascuno regna per 18.000 anni; poi, come se ancora non bastasse la distanza, seguono altri 45.000 anni suddivisi tra 9 "sovrani umani" (K. S. LATOURETTE, *The Chinese*[3], New York 1954, 37). Un'analoga tendenza a spingere i tempi iniziali in un remotissimo passato cronologico si nota p. es. nell'antico Egitto (come mostra p. es. il "papiro dei Re", cfr. G. FARINA, *Il Papiro dei Re restaurato*, Roma 1938, 16 sgg.: solo le dinastie intermedie tra quelle divine e quelle umane, cioè quelle degli *ih*, occupano 36.520 anni; cfr. anche Manetho in HOEPFNER, *Fontes hist. rel. Aeg.*, Bonn 1922, p. 66 sg.) e nell'antica Babilonia (dove la tradizione sumera — nelle "liste dei re" si tratta infatti di documenti risalenti circa alla metà del 3° millennio [e relativi ai più antichi centri sumeri]: cfr. TH. JACOBSEN, *The Sumerian King List*, Chicago 1939, 128 sgg. — contava numerose dinastie prediluviali e altre postdiluviali, prima di sfociare nei tempi "storici", per un complesso di molte diecine di millenni). A questo tipo di coscienza cronologica vanno contrapposti non tanto quei casi di popoli primitivi, in cui il passato "mitico" si situa alla distanza di pochi secoli — cfr. p. es. gli Shilluk africani che proiettano i propri miti delle origini sul "primo re" Nyikang, guida delle loro migrazioni che in realtà devono esser avvenute circa nel 16° sec. (W. HOFMAYR, *Die Schilluk*, Mödling b. Wien 1925, 45 sgg.), o le tradizioni mitiche del Ruanda connesse con la figura di eroe-iniziatore Ryangombe o L'angombe, la cui attività, stando a tradizioni cronologiche collaterali, potrebbe situarsi verso la metà del sec. 18° (A. ARNOUX in Anthropos 7, 1912, 281) — o addirittura di poche generazioni — cfr. p. es. i miti legati ai re vissuti 4 o 5 generazioni prima di quelli personalmente conosciuti dagli esploratori, dei Venda (H. A. STAYT, *The BaVenda*, London 1931, 12 sgg.) — quanto piuttosto il diverso senso cronologico, il diverso modo di situare il mito nel tempo, che si osserva presso altri popoli ugualmente di "civiltà superiore", a cominciare magari dai Maya nel cui sistema calendariale l'« anno zero » (creazione?) era situato a meno di tre millenni nel passato anteriore alla costruzione del calendario (S. G. MORLEY, *The Ancient Maya*[3], Standford 1956, 242), attraverso l'antico ebraismo che situava la creazione a una distanza non molto diversa, fino al caso strettamente specifico dei romani, presso i quali la cosciente demitologizzazione della religione (C. KOCH, *Der römische Juppiter*, Frankfurt a. M. 1937, 9 sgg.) ebbe per risultato, tra l'altro, che il grosso della tradizione mitica confluì nella "storia", e nemmeno soltanto in quella più antica che tuttavia non va oltre a pochi secoli (sul carattere mitico dei re romani v. le varie opere di G. DUMÉZIL e la sintesi *L'héritage indoeuropéen à Rome*, Paris 1949), bensì a volte anche in quella molto più recente (un esempio: SMSR 15, 1939, 30 sgg.). Questa grande diversità di casi (ciascuno dei quali richiede una interpretazione storica particolare) suggeriscono prudenza nelle generalizzazioni sul "tempo del mito".

"dèi, demoni, eroi e gli inferi"[10], ma in altre mitologie possono essere anche altri esseri, p. es. animali che però non sono e non si comportano esattamente come gli animali con cui gli uomini del tempo presente sono a contatto. Situati in un tempo "diverso" e attuati da personaggi "diversi", gli eventi stessi che il mito narra sono "diversi" da quelli che si verificano nella vita quotidiana. A questo punto, però, bisogna esser più precisi: spesso la diversità dell'evento mitico dagli avvenimenti quotidiani consiste — a parte la diversità del suo tempo e dei personaggi — unicamente nel fatto che lo *stesso* evento, nel mito, si produce *per la prima volta*, mentre nella realtà quotidiana esso avviene *sul modello* o *per imitazione* di quel primo accadimento[11]: se i greci continuavano a sacrificare agli dèi solo una determinata parte della vittima uccisa, era perchè così Prometheus aveva fatto in occasione del primo sacrificio (Hes. *Theog.* 535 sgg.), i Wemali del Ceram occidentale avvolgono in una particolare specie di sarong la noce di cocco col cui latte si lava un neonato, perchè in quella stessa specie di sarong è stata avvolta, nei tempi mitici, la fanciulla « noce-di-cocco » Hainuvele (JENSEN, *Das rel. Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948, 40), i pueblos Tiwa[12] celebrano i loro riti principali nella stessa forma in cui nel tempo del mito essi sono stati celebrati per la prima volta, le iniziazioni dei Wiradthuri dell'Australia sudorientale si svolgono esattamente nella forma in cui, dopo un antefatto disapprovato, li ha fatti celebrare l'« essere supremo » Baiame stesso[13], ecc. ecc. — gli esempi, con poca fatica, si potrebbero portare a molte diecine, e con un po' più di fatica a centinaia. Ma il mito non è sempre modello di un'azione *da compiersi*, spesso esso è la fondazione di una *situazione di fatto*: se cielo e terra sono distanti, ciò si deve al fatto che nel tempo del mito un personaggio mitico li ha separati[14], se il sole è alla distanza giusta e cammina a giusta velocità, è, per i polinesiani, perchè Maui lo ha catturato e costretto al suo attuale percorso; se vi è una differenza tra uomini e animali, ciò proviene dal fatto, per gli

[10] Plat. *resp.* 3, 392A; cfr. K. KERÉNYI op. c. 38.

[11] Sul carattere prototipico del mito hanno insistito soprattutto LÉVY-BRUHL, 160 sgg., ELIADE, *Traité*, 339 sg., 350 sgg., in Eranos-Jb., 59 sgg.

[12] E. C. PARSONS, *Pueblo Indian Religion*, Chicago 1939, 255 sgg. (R. PETTAZZONI, *Miti e leggende*, 3, Torino 1953, 554 sgg.).

[13] R. H. MATHEWS, JAI 25, 1896 (*Miti e leggende* 1, Torino 1948, 414 sg.).

[14] Per questo mito diffusissimo: W. STAUDACHER, *Die Trennung von Himmel u. Erde*, Tübingen, 1942.

Andamanesi (A.R. BROWN, *The Andaman Islanders,* Cambridge 1922, 342 sg.), che parte degli antenati si è spaventata per il fuoco e si è ritirata nel bosco, nell'aria, nell'acqua; se l'uomo è mortale, è perchè, p. es. per i Boscimani [15], la Lepre non ha creduto alla Luna che tutti risorgerebbero com'essa risorge dopo esser scomparsa, ecc. ecc. Tra i miti "prototipici" e questa seconda specie di miti non esiste, del resto, sempre una netta linea di separazione (p. es. il mito della differenziazione tra uomini e animali può sfociare nel mito dell'origine della caccia[16]), il mito prototipico di un'azione sacra può essere il fondamento della condizione umana che l'azione sacra sancisce (p. es. del rapporto tra uomo e divinità); ma anche a parte questo, i due tipi di miti (la cui precisa ed elaborata distinzione attende ancora di esser fatta) possono esser compresi nell'unica grande categoria del "mito delle origini" che dai miti della creazione [17] fino ai miti che giustificano una qualsiasi usanza umana comprende una grande massa di racconti tradizionali dei più vari popoli primitivi e antichi. Alcuni studiosi arrivano al punto di affermare, anzi, che *tutti* i miti sono "miti delle origini" o addirittura "cosmogonici" [18]; ora, se questa tesi rappresenta un importante progresso nei confronti delle vecchie teorie (e in particolare dell'errata concezione del mito "etiologico" [19]), essa tuttavia — a meno che non la si intenda in un senso particolare ed estremamente lato — richiede una rettifica, altrimenti porterebbe a conclusioni errate e in ultimo anche a una nuova violenza commessa sui fatti relativi al mito, analoga a tante altre del passato [20], precisamente a una nuova e arbitraria discriminazione tra miti "veri", "autentici" e "pseudo-miti". Bisogna, infatti, sottolineare che esistono racconti che, pur facendo

---

[15] W.H.I. BLEEK - L.L. LLOYD, *Specimens of Bushman Folklore,* London 1911, 56 sgg. Per i miti dell'origine della morte, in generale, v. J. FRAZER, *The Belief in Immortality* I, London 1913, 59 sgg. In Africa: H. ABRAHAMSSON, *The origin of death,* Uppsala 1951.

[16] Così, oltre che per gli andamanesi stessi, presso popoli cacciatori dell'America del Sud (O. ZERRIES, *Wild- u. Buschgeister in Südamerika,* Wiesbaden 1954, 20 sg.) e in Africa (H. BAUMANN, *Schöpfung und Urzeit,* Berlin 1936, 335 sg.

[17] R. PETTAZZONI, in Proceed. 7 Congr., 67 sgg.

[18] VAN DER LEEUW in *Festschr. Bertholet* 292; ELIADE, *Traité,* 355.

[19] Per l'inesistenza del mito etiologico (cioè del mito inteso a dare una "spiegazione" causale dei fatti), v. RADCLIFFE BROWN, op. c. 342, LÉVY BRUHL, 174 sgg., VAN DER LEEUW, *Festschr. Bertholet,* l. c., *Phänom.*[2] 47 sg. Sui limiti dell'etiologia: SMSR, 29, 1958, 23 sgg.

[20] V. p. es. in seguito a p. 31 sgg.

parte di una tradizione sacra ed essendo caratterizzati come miti, in modo per nulla differente da quelli cosmogonici o simili, non vertono sulle origini di alcun aspetto della situazione cosmica o di istituzioni o attività umane. Quest'asserzione, oggi, può forse sembrare eretica, ma il fatto appare incontestabile in base a un'osservazione spregiudicata di qualsiasi mitologia [21]; e, del resto, si spiega anche agevolmente: come un "mito delle origini" vero e proprio raramente si limita all'atto fondatore stesso, ma contiene dettagli che servono a *caratterizzare* sia la situazione mitica in cui questo avviene, sia i personaggi che vi agiscono, così vi possono essere e vi sono racconti interi che essendo, appunto, parti integranti *di una mitologia*, si limitano a caratterizzare, cioè ad evocare, statuire, fissare figure e situazioni che in altri miti — in quelli delle origini — della medesima mitologia risultano come "origini" della realtà attuale. Questa rettifica che, come si vede, non compromette, ma piuttosto integra la concezione contemporanea del mito, serve ad evitare dubbi aprioristici sul valore sacrale di miti che presi isolatamente non contengono alcun accenno alle origini di condizioni o istituzioni.

Dal punto di vista formale, la narrazione del mito ha, anzitutto, due caratteri opposti e complementari. E' essenziale che essa si adegui alla tradizione; miti non s'inventano, non s'improvvisano; essi fanno parte di un patrimonio tradizionale della comunità, tramandato da tempi immemorabili, cui i narratori attingono; i miti traggono, anzi, la propria giustificazione dal fatto di esser tramandati di generazione in generazione. D'altra parte, però, ogni volta che un mito viene raccontato, esso è diverso e nuovo: e ciò non tanto per un involontario processo di alterazione che la trasmissione puramente orale subirebbe inevitabilmente (questo genere di alterazioni è sufficientemente arginato dai metodi e tecniche della trasmissione dei miti presso i primi-

[21] Citerò, scegliendo tra molte diecine, solo due esempi. Tra i diversi miti che i Sotho raccontano su Hobeane (v. C. HOFFMANN in Z. Kol. Spr. 6. 1915-6 238 sgg., Z. Eing. Spr. 19, 1928-9, 269 sgg.) — di cui è detto esplicitamente che è il "grande dio" dei Sotho (19, 269) — vi è p. es. uno (ibid. 270, ma v. sotto p. 60) che fonda l'inaccessibilità del cielo: ma che cosa fondano o istituiscono gli scherzi con cui egli irrita la sua gente? Il Trickster dei Winnebago su cui si tornerà ancora (P. RADIN: *The Trickster,* London 1956), alla fine della sua carriera terrestre, regola i fiumi e le cascate, e anche in altri episodi occasionalmente fonda qualcosa (piante alimentari: ep. 39), ma che cosa fondano i miti delle sue avventure cannibalesche (ep. 27) o scatologiche (ep. 24)? Essi tuttavia si trovano nello stesso ciclo mitico degli altri.

tivi), quanto per ragioni inerenti alla natura stessa della narrazione mitica. Il mito *come tale* non ha, infatti, un'esistenza propria, indipendente dalla sua *narrazione;* esso è mito solo in quanto è narrato, si attua cioè mediante le parole del narratore. Ri-narrare il mito tradizionale — mentre con l'andar del tempo cambiano le occasioni, cambiano gli ascoltatori, cambia il narratore stesso — significa ri-crearlo di volta in volta, realizzarlo sempre con nuovi mezzi, ciò che già esclude una ripetizione meccanica, richiedendo un contributo creativo da parte del narratore. In secondo luogo, ogni mito è complesso e consiste nell'organizzazione, ora più stabile ora più labile, di più temi, di più riferimenti; è una sequenza o un gruppo di sequenze di temi particolari di una *mitologia.* Non è quindi affatto necessario che ogni volta esso riunisca esattamente nello stesso ordine esattamente gli stessi elementi o che dia ad ognuno di essi esattamente lo stesso rilievo. La variabilità — che rappresenta l'ambito in cui l'apporto creativo del narratore può realizzarsi — è connaturata al mito e non deriva dalla preoccupazione della monotonia [22] (che con il suo carattere profano difficilmente troverebbe posto tra i fattori determinanti della forma del mito), bensì dalla ricchezza e molteplicità degli elementi *tradizionali* che il narratore ha a sua disposizione per ri-creare il mito. Il raccontare miti ha la sua ragion d'essere stessa, parallelamente e inseparabilmente, sia nella variabilità sia nel carattere tradizionale del mito. Ciò appare, del resto, anche da un altro fatto caratteristico delle mitologie vive: il compito e la facoltà di raccontare miti sono generalmente riservati a particolari individui [23]: ora, questi individui sono proprio coloro che meglio conoscono la tradizione, ma nello stesso tempo sono dotati di facoltà speciali che certo non si esauriscono in una buona memoria [24], ma li rendono capaci di plasmare in maniera creativa, e nello stesso tempo con autorità, il materiale tradizionale.

---

[22] Cfr. anche SMSR 27, 1956, 5 sg. a proposito di KERÉNYI, *Umgang* p. 41 e R. BROWN, op. c., 186 sg. e 344 sg.

[23] Cfr. LÉVY BRUHL, p. VII sg., XVIII sg. P. RADIN, *The Trickster,* 122: *It can be safely asserted that there exists no aboriginal tribe in the world where the narrating of myths is not confined to a small number of specifically gifted individuals.*

[24] Il rapporto tra i raccontatori e i miti è analizzato lucidamente da P. RADIN, l.c. Un caso particolare istruttivo è quello osservato da RADCLIFFE BROWN (p. 186 sg. ma cfr. anche 176 sgg.) tra gli Andamanesi, dove gli oko-jumu sono contemporaneamente *medicine-men* e *myth-tellers.*

Come non chiunque può raccontare un mito, così, spesso, non chiunque può ascoltarlo, benchè in questo campo la gamma delle possibilità si estenda da un severo esoterismo a una completa sospensione delle limitazioni [25]. Limitate sono, inoltre, anche le occasioni in cui i miti si recitano [26]: esse possono esser legate a determinate stagioni dell'anno e a determinate ore della giornata; in altri casi, la recitazione di un mito fa parte inscindibile di un determinato rituale festivo.

Tutti questi fatti, per la maggior parte ormai ben noti agli studiosi di storia delle religioni, gettano luce sul significato del mito. Fanno giustizia, anzitutto, di molte concezioni vecchie relative al problema: così, p. es., della concezione intellettualistica; se, infatti, il mito fosse un tentativo di "spiegare" certi fenomeni della natura e della vita umana, non si comprenderebbe, perchè la sua recitazione dovrebbe avvenire in forme tradizionali, in occasioni particolari, ecc. (altrettanto vale, del resto, per la supposizione che i miti, o certi miti, conservino ricordi storici). Ma ugualmente non si comprenderebbero queste caratteristiche di forma e di contenuto dei miti, se si volesse considerare il mito, in maniera antiintellettualistica, come spontanea espressione fantastica delle esperienze umane o di una "realtà obiettiva" mediata da queste: in tal caso apparirebbero addirittura paradossali la sua ripetizione tradizionale, i casi di un suo maggiore o minore esoterismo, i suoi legami con determinate occasioni o con liturgie festive. In generale, il mito non si spiega al di fuori della religione, non si lascia ridurre a moventi non specificamente religiosi: si ha diritto (e in sede teorica anche il dovere) di porre la questione dell'origine della religione, e nei quadri di questa questione troverebbe posto anche quella dell'origine del mito; ma è vano voler spiegare il mito senza tener conto del suo carattere religioso. Non sono mancati i tentativi di teorizzare il mito in base alla sua

---

[25] L'esoterismo caratterizza i miti riservati agli iniziati p. es. in Australia: A. LANG, in Folk-lore, 10, 1899, 30 sgg. Spesso nel seno della medesima società esistono miti esoterici e miti che tutti possono conoscere: LÉVY-BRUHL p. XVI sgg. (con richiamo a MALINOWSKI). Perfino le società segrete conoscono, oltre ai propri miti esoterici, miti non segreti: p. es. i "migani" della società segreta degli Imandwa in Ruanda: A. ARNOUX, Anthropos 8, 1913, 754 sgg. (*Néanmoins tout premier venu n'est pas admis à les reciter. Certaines familles ont la spécialité reconnue*, ecc.)

[26] MALINOWSKI, 102; LÉVY-BRUHL, 116; RADIN, 118.

appartenenza alla religione: tra tali tentativi, però, vanno scartati quelli che, ancora nell'ordine d'idee di una problematicità particolare del mito al di fuori della problematicità generale della religione, attribuiscono al mito un carattere secondario, interpretandolo come "proiezione" fantastica di qualche azione rituale [27]. Questa tesi — altrettanto ingiustificata che la tesi opposta, cioè quella del rito come "rappresentazione drammatica" del mito [28] — oltre che fondata per lo più su una inadeguata interpretazione del rito (come semplice operazione magica), è costantemente contraddetta dall'esistenza, in tutte le civiltà religiose, di numerosi miti privi di qualsiasi dimostrabile sfondo o perfino nesso rituale [29], come, del resto, sarebbe già contraddetta anche dagli elementi in più che persino il mito più strettamente liturgico contiene rispetto all'azione sacra cui s'accompagna. Mito e rito — narrare miti ed eseguire riti — a parte i loro frequenti legami, hanno molti caratteri in comune: il tradizionalismo e l'aspetto creativo, il bisogno, variabile secondo le civiltà per entrambi, di un personale specializzato, la possibilità dell'esoterismo (come caso estremo della necessità di determinate condizioni per la partecipazione), il nesso con particolari occasioni. Entrambi hanno un aspetto di "espressione", entrambi, infatti, hanno un proprio "linguaggio", ma entrambi mirano anche a determinati fini. E' da rammentare, a questo proposito, che anche la narrazione di miti può avere quei fini che si usano definire come "magici": la narrazione di un mito, in determinate stagioni, può promuovere p. es. la fer-

[27] La tesi della derivazione del mito dal rito è stata formulata per la prima volta da W. ROBERTSON SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*[2], London 1901, 17 sgg. Così ancora TH. GASTER, *Thespis*, New York 1950, 5 (« ... *by projecting the procedures of the ritual to the plan of ideal situations...* »).

[28] Oggi sostenuta da A. E. JENSEN, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*. Il mito, ridotto così a un *presupposto* della religione, si sottrae a ogni ulteriore questione: esso semplicemente è, e, per lo studioso quasi come per i popoli primitivi, costituisce l'origine primigenia di ogni altra realtà. Cfr. SMSR 28/2, 1957, 135 sgg.

[29] Cfr. C. KLUCKHOHN, *Myth and Rituals* in HThR 35, 1942, 45 sgg. (in partic. 48 sgg.) e, ultimamente PH. M. KABERRY in Bull. Inst. Class. Stud. Univ. London 4, 1957, 42 sgg. — Ciò è da sottolineare anche contro E. DE MARTINO, SMSR 28/2, 1957, 141 sgg. che, mentre combatte giustamente le sopra accennate opposte tesi che vogliono sostenere un rapporto di dipendenza unilaterale tra mito e rito, spinge l'affermazione del parallelismo tra di essi fino al punto da mettere in dubbio l'esistenza di riti "senza orizzonte mitico" e di miti privi di "incidenza... nell'ordine rituale".

tilità [30], come — ognuno ricorderà il noto testo babilonese [31] — può curare il mal di denti. Ma anche completamente a parte simili fini immediati e, per così dire, spiccioli, mito e rito tendono non solo ad "esprimere", ma a costituire, a creare, conservare e sorreggere una determinata realtà che, per esistere, ha altrettanto bisogno dell'attività sacrale, creatrice e conservatrice, dell'uomo, quanto l'uomo ha bisogno della sua esistenza. In questo senso, dunque, anche il mito è *azione sacra* [32].

* * *

Era necessaria questa premessa sulla natura originaria del mito — natura ch'esso conserva tuttora presso diversi popoli primitivi tra cui non ha cessato di "funzionare" — per dare il maggior risalto possibile al problema particolare della mitologia greca e del suo studio storico-religioso. Nella forma in cui la si conosce, la mitologia greca ha caratteri così differenti da quelli delle mitologie primitive, da giustificare il fatto che intorno al suo valore religioso si siano formulati non solo dubbi e riserve, ma, come si è visto, anche esplicite tesi negative. Finchè non ci si rende conto dell'esistenza e dell'effettiva portata di queste differenze, ogni studio della mitologia greca manca di base critica.

Per cominciare subito con un fatto di immediata evidenza, si osserverà che mentre la forma d'esistenza del mito religioso è la trasmissione orale, la narrazione o recitazione, i miti greci non si conoscono che in forma scritta (e, parallelamente, mentre i popoli primitivi sanno rievocare i propri miti in azioni rituali a carattere di "sacre rappresentazioni", l'unica forma visiva in cui si conoscano i miti greci è quella delle immobili composizioni d'arte figurativa). Questo non è, s'intende, un carattere peculiare della mitologia *greca*, ma di ogni mitologia "antica" [33]. Ora, la forma scritta basta da sola a

---

[30] MALINOWSKI, 102; LÉVY-BRUHL, 114 sgg.

[31] J.B. PRITCHARD, *Anc. Near-Eastern Texts*², Princeton 1955, p. 100.

[32] Cfr. VAN DER LEEUW, *Festschr. Bertholet* 289 sgg. *Phänomenologie* 469. Ed è perciò che il mito può esistere anche senza legami con un rito, o meglio: con un *altro* rito, poichè esso stesso può essere rito compiuto e sufficiente.

[33] E' forse opportuna una precisazione: anche la maggior parte dei miti primitivi ci sono noti soltanto in forma scritta, attraverso cioè le annotazioni degli etnologi; ma, a parte il fatto che gli etnologi, apprendendoli dalla viva voce dei narratori, hanno potuto spesso osservare anche le circostanze della

privare la mitologia di alcuni dei suoi caratteri di non indifferente importanza religiosa: la priva, anzitutto, della sua variabilità, irrigidendola in una forma definitiva; inoltre, strappa il mito dall'occasione della sua narrazione, dalle circostanze e dai modi in cui quella narrazione è un' "azione sacra". Un mito scritto sta a un mito "in funzione" come una fotografia a una persona viva.

Ma se l'insufficiente conoscibilità dovuta alla forma scritta caratterizza la mitologia di tutti i popoli antichi, la mitologia greca appare, in più, compromessa anche da altre particolarità. Esistono, infatti, miti antichi che, pur nella loro forma scritta, conservano un chiaro, indiscutibile carattere religioso. Si pensi, anzitutto, ai miti che si sono conservati nel loro contesto rituale. L'*enuma elish* babilonese, non è altro, com'è noto [35], che un testo rituale che veniva recitato nel quarto giorno del grandioso ciclo festivo del capodanno. Se dei miti egiziani antichi si conosce relativamente poco, la ragione ne è proprio il fatto che non se ne sono conservati racconti letterari [36], mentre tutto quello che di sicuramente autentico ne è rimasto, proviene da testi a destinazione rituale [37]. Analoga è la situazione

---

narrazione, è essenziale che non sono stati i primitivi stessi a dar la forma scritta ai loro miti (che, ovviamente, avrebbe implicato, da parte loro, un diverso atteggiamento di fronte alla propria tradizione). Quando invece accade anche questo — si pensi a opere mitiche come il Walam Olum dei Lenape (ultimamente: W. Müller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*, Berlin 1956, 332 sgg.), mentre lievemente diverso è il caso del ciclo mitico del "trickster" dei Winnebago, già ricordato, dato che se ne conoscono ancora varianti vive o per lo meno recentemente osservate, — per questi miti scritti e non conosciuti altrimenti valgono esattamente le stesse riserve di cui si tiene conto per le mitologie antiche.

[35] F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, Paris 1921, 127 sgg. (in partic. lin. 280 sgg.); cfr. S. A. Pallis, *The Babylonian Akitu-festival*, Kobenhavn 1926, 299; R. Pettazzoni in Eranos-Jb. 19, 1950, 403 sgg., in part. 411 sgg.

[36] A parte, naturalmente, i racconti di autori greci da Erodoto a Diodoro, a Plutarco e oltre, la cui autenticità può esser controllata soltanto attraverso i testi egiziani.

[37] La frammentarietà della mitologia egiziana, dovuta al carattere dei testi che, anzichè narrarla, la presuppongono, non autorizza minimamente costruzioni come quella di S. Schott, *Mythe und Mythenbildung im alten Aegypten*, Leipzig 1945 (e cfr. dello stesso autore in S. Mercer, *The Pyramid Texts* 4, New York - London - Toronto 1952, 106 sgg.); un simile processo di formazione dei miti è assolutamente privo di parallelo nella storia delle religioni ed è inconciliabile con tutto quanto si conosce della forma e funzione della mitologia nelle società di tipo arcaico.

per i più antichi documenti mitologici dell'India: anche gli inni vedici, infatti, più che raccontare i miti, li presuppongono e vi alludono; i Brahmana, invece, narrano volentieri i miti, ormai in funzione teologia e perciò alterata, ma sempre in stretta connessione con il culto.

Ora, la Grecia antica *non ci ha lasciato un solo mito in un contesto rituale*[38]: la mitologia greca ci è pervenuta per i tramiti della poesia, dell'arte figurativa e della letteratura erudita, cioè in documenti di carattere "profano". Ora, non è su quest'ultimo termine che si vuol insistere — esso anzi è soggetto, come si vedrà più avanti (p. 42 sg.) a riserve e rettifiche, — ma bisogna pur dire che malgrado tutti i possibili nessi che letteratura e arte figurativa possono avere (ed hanno) in Grecia con la religione, i poeti e gli artisti greci, nel plasmare il materiale mitologico, non erano guidati *soltanto* da criteri religiosi, bensì anche — e in una misura che sarebbe difficile stabilire con precisione, ma che certamente è notevole — da criteri estetici. E' evidente che tra il raccontare un mito, solo perchè è mito, tradizione sacra che è necessario, per motivi religiosi, rievocare in determinate occasioni e in determinate forme, e il farne un'opera d'arte corre una differenza sostanziale. Ogni opera d'arte singola, come pure ogni genere artistico e letterario, ha le proprie esigenze intrinseche; attingendo il proprio materiale alla mitologia, inevitabilmente lo piegherà a queste esigenze. Per fare un esempio: la famosa legge delle "tre unità", anche indipendentemente dalla sua tarda formulazione in sede di teoria poetica, è indubbiamente connaturata al genere della tragedia classica; non è, invece, affatto valida per il mito che può liberamente spostarsi nel tempo e nello spazio, svolgendosi anche attraverso un numero indefinito di episodi: per ridurre a opera scenica una tradizione mitica il poeta tragico doveva quindi apportarvi alterazioni piuttosto energiche affinché l'azione risultasse unica e si svolgesse nello stesso luogo e nello stesso giorno[39]; e ciò anche a parte ogni criterio più intimamente

---

38 E' su questo punto che insiste, ed innegabilmente non a torto, H. J. Rose nell'articolo citato in n. 6, p. 25.

39 Cfr., a titolo d'esempio, l'articolo di H. C. Baldry, *The Dramatization of the Theban legend,* Greece and Rome ser. 2, vol 3, 1956, 24 sgg. in cui il processo di trasformazione per opera dei tragici viene analizzato sulle basi di un confronto con la tradizione epica relativa al mito di Oidipus.

poetico e personale. Questa circostanza ha poi anche un'altra conseguenza dal punto di vista della documentazione mitologica. Come si è detto, il mito vive in varianti; un'opera d'arte di contenuto mitologico non può, naturalmente, presentare che una sola delle diverse varianti di un mito; ora, dato l'immenso prestigio e popolarità della poesia nell'antica Grecia, avveniva che un mito, plasmato in una determinata forma in base a una sua determinata variante da un grande poeta, s'imponeva alla coscienza pubblica, acquistando, per così dire, valore canonico e facendo dimenticare le altre varianti artisticamente forse meno efficaci o meno celebrate, ma non per questo necessariamente meno autentiche e importanti dal punto di vista religioso. Non per niente — anche se forse non sempre giustificatamente — gli archeologi, trovando una raffigurazione vascolare di argomento mitologico non concordante con le versioni letterarie conosciute dello stesso mito, suppongono subito che essa si fondi su una tragedia o commedia perduta.

Ma fosse solo per opera dei poeti ed artisti che i miti greci subivano alterazioni! I poeti e artisti, malgrado le esigenze estetiche che imponevano loro di selezionare, coordinare, modificare nei dettagli le tradizioni mitiche, erano tuttavia liberi di narrar miti — non si aspettava altro da loro! — di rievocare i prodigiosi eventi di "molto tempo fa" noti all'intera società, senza sottoporli ad altra critica che quella creativa con cui gli artisti di tutti i tempi affrontano il proprio materiale. Come un pittore non copia un paesaggio ma ne seleziona e ricompone gli elementi essenziali per i suoi fini estetici, così il poeta antico non riproduceva passivamente le tradizioni mitiche, ma le ricreava nel segno di esigenze artistiche nuove: tuttavia, il fatto stesso di aver scelto per materiale proprio quelle tradizioni, implicava, in fondo, una sostanziale accettazione della loro natura.

Ben diverso è, invece, l'atteggiamento che assumeva, nei riguardi del mito, il pensiero razionale. Non ci si può quasi render conto in misura sufficiente della portata del fatto che il razionalismo greco nasce ancora in piena epoca arcaica, prima cioè dell'enorme maggioranza dei documenti letterari e artistici relativi alla mitologia greca, documenti che quindi, sia pure in misura variabile, sono già fatalmente segnati da quell'orientamento del pensiero che direttamente si esprimeva negli scritti dei filosofi. E' vero che i filosofi stessi, in modo particolare i presocratici, sono ancora profondamente immersi

in una visione d'origine mitica del mondo [40] anche se coscientemente si rivoltano contro di essa. Ma i loro legami con la mitologia rappresentano l'aspetto "passato" del nascente pensiero filosofico, mentre l'aspetto "avvenire" è tutto in quella rivolta, condotta nel nome di un doppio criterio — razionale e morale — estraneo alla sostanza della tradizione mitica. Con veemenza e spirito profetico [41], i primi pensatori greci si scagliano contro la tradizione mitologica (rappresentata, ai loro occhi, dalla poesia epica) che trovano assurda e immorale nello stesso tempo [43].

Se le istanze dei presocratici si fossero imposte istantaneamente ed integralmente alla coscienza greca, la tradizione mitologica sarebbe probabilmente scomparsa senza lasciar tracce. Ma la realtà storica non conosce rotture così brusche: un nuovo orientamento nasce, cresce, avanza, il vecchio resiste, e il risultato è sempre la formazione di una sconfinata varietà di compromessi. Al razionalismo si opponeva — tra vari altri fattori (come il tradizionalismo delle masse illette-

---

[40] La stessa ricerca dell' ἀρχή è orientata verso le *origini* come il mito; e spesso le trova là dove le trova il mito. Per Talete e Anassimandro cfr. *Il.* 14, 201, 302 e le osservazioni di Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* Amsterdam-Leipzig 1941, 73 sgg. Altre osservazioni di Kerényi attinenti all'argomento si trovano negli studi *Die Göttin Natur* e *Urmensch und Mysterium* nel volume *Niobe*, Zürich 1949 (in it.: *Miti e misteri*, Torino 1950). Importante e molto stimolante, per lo stesso argomento, lo studio di B. A. van Groningen, *In the Grip of the Past*, Leiden 1953.

[41] Il termine non vuol essere gratuito o letterario, ma allude a un'affinità morfologica tra la filosofia presocratica e movimenti di predicazione religiosa "profetica" che, ugualmente nella prima metà del primo millennio si sono sviluppati in diverse civiltà di tipo arcaico. Del resto, R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica*[2], Torino 1953, 107 sgg. ha messo in rilievo l'affinità morfologica tra profetismo ebraico e orfismo; Kerényi, *Niobe* 77 e 82 rileva comuni temi o tono profetici tra la predicazione orfica e l'insegnamento presocratico: da qui non è che un breve passo indicare ciò che è comune tra profetismo e pensiero presocratico: l'insistenza sull'inutilità delle forme rituali (Heracl. fr. 14, 15, 69, 97), sull'unicità di dio (Xenophan. 23, Heracl. 32) sull'ignoranza del popolo (Xen. 2, Heracl. 5, 34, 56, Parmen. 6,4 sgg.), il linguaggio aspro e sferzante dei primi pensatori trovano abbondanti paralleli nei libri profetici dell'Antico Testamento. Resta tuttavia peculiare del pensiero presocratico e determinante per la formazione del mondo moderno, il tendenziale laicismo: mentre Zarathustra e i profeti ebrei combattono una tradizione mitica e rituale in nome di una nuova o rinnovata fede, i presocratici lo fanno in nome della ragione.

[43] Per la critica delle tradizioni religiose nella filosofia greca è valida ancora la classica opera di P. Decharme, citata sopra a p. 11, n. 11. Cfr. anche Pettazzoni, op. cit. nella n. preced., 152 sgg.

rate e, d'altro canto, del culto pubblico)[44] lo straordinario fascino e prestigio della poesia che era sostanziata di mitologia. Fustigare e scacciare Omero era un consiglio altrettanto coerente, ma altrettanto poco seguito che quello di gettar via dei cadaveri che valgono meno dello sterco (Heracl. fr. 96): non per questo i greci smettevano di dar regolare sepoltura ai loro morti, nè di studiare i poeti. Ma tra la critica inoppugnabile avanzata dal pensiero razionale e l'attaccamento alla poesia e all'arte d'ispirazione mitologica, non restava alla classe colta ellenica che tentare una giustificazione razionale dei miti. Omero «il più saggio di tutti i greci» (Heracl. fr. 56), non deve aver detto, malgrado l'apparenza, cose insensate: bisogna penetrare nel senso recondito delle sue parole, dei suoi miti. Caratteristicamente, l'allegorismo sorge in sede di esegesi omerica e precisamente già nel 6° sec. a. C.[45]: così prontamente corre ai ripari l'amore greco per la poesia. Sotto l'apparenza delle assurde e obbrobriose vicende degli dèi e degli eroi si nascondono dunque chiare verità di fisica e insegnamenti morali: Omero è salvo, salve sono poesia e arte che possono continuare ad attingere alla tradizione mitica. Poco più tardi si svilupperà un altro indirizzo, teoricamente agli antipodi dell'allegorismo, ma concorde con esso nell'inconscio tentativo di giustificare razionalmente il mito: è l'indirizzo che per i moderni prenderà nome da Evemero, ma che affiora molto prima di quest'autore nel pensiero greco[46] e che consiste nel sostenere l'esistenza di un nucleo di verità storica, tutta umana e terrestre, nei miti più "assurdi".

E' ovvio che la tradizione mitica doveva pagare un caro prezzo per esser "giustificata" in uno di questi due modi: avendo precisi criteri esegetici, un "allegorista" o un "evemerista" racconta i miti nella forma più conveniente ai fini dell'interpretazione che voleva darne. Ma il maggior detrimento per la tradizione mitologica non provviene da parte dei filosofi nè dei teorizzatori e dei loro seguaci più fedeli: questi si fanno sorprendere abbastanza facilmente nella loro manipolazione mitografica. Più grave è che le istanze razionali e morali si affermano a poco a poco anche negli autori, nei poeti

[44] Per la nascita del razionalismo greco e le immediate reazioni v. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951, 180 sgg., 186 sgg.
[45] Con Teagene di Reggio: Diels-Kranz 1[6], Berlin 1951, p. 51 sg.
[46] Per l'«evemerismo» *ante litteram* v. G. De Sanctis, *Intorno al razionalismo di Ecateo* in Riv. Fil. 61, 1933, 1 sgg. (= *Studi di storia della storiografia greca*, Firenze 1951, 3 sgg.) e T. S. Brown in HThR 39, 1946, 263.

stessi che pur non aderiscono a dottrine filosofiche o a indirizzi di esegesi mitologica. L'esempio classico è e rimane Pindaro [47], poeta profondamente religioso e profondamente sensibile al mito, che egli tuttavia filtra già, e spesso in modo piuttosto radicale, attraverso i nuovi criteri. Nella 1ª Olimpica egli enuncia in forma quasi programmatica due tesi ugualmente deleterie dal punto di vista del mito autentico: l'una, che tra diverse varianti del mito soltanto una può esser la giusta e la vera, mentre le altre sono state rese credibili soltanto dai poeti (v. 28 sg.: ... καί πού τι καὶ βροτῶν φάτις ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον δεδαιδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις ἐξαπατῶντι μῦθοι· Χάρις δ'ἐπιφέροισα τιμὰν καὶ ἄπιστον ἐμήσατο πιστὸν ἔμμεναι τὸ πολλάκις); l'altra che all'uomo non spetta di dire che "cose belle" sul conto degli dèi (v. 35: ἔστι δ'ἀνδρὶ φάμεν ἐοικὸς ἀμφὶ δαιμόνων καλά; cfr. anche *Ol.* 9, 37 sg.) E Pindaro segue, infatti, nella sua prassi poetica abbastanza fedelmente questo programma: quante volte non tronca un racconto mitico, perchè il seguito non gli sembra degno o credibile [48]! Ma mentre questi bruschi arresti mettono il lettore accorto sull'avviso di cercare altrove gli episodi mancanti, altre volte il procedimento del poeta è più insidioso: così quando senza dir nulla tralascia o, peggio, altera un elemento del mito [49] che non risponde alle sue concezioni teologiche e morali. Pindaro, per la sua antichità e per il genere stesso della sua poesia fatta quasi interamente di materiale mitologico, è un esempio sufficiente per far capire, *a fortiori*, come si regoleranno gli autori più recenti e meno legati al mito. La tendenza a "nobilitare" e a render credibili i miti pervade la letteratura greca dal 6º sec. a. C. fino alla sua fine [50].

---

[47] Cfr. DECHARME 94 sgg. J. DUCHEMIN, *Pindare, poète et prophète*, Paris 1955, 155 sgg.

[48] P. es. *Ol.* 1,52 sul banchetto di Tantalos: ἀφίσταμαι; *Ol.* 9, 35 sg. sul comportamento di Herakles nei riguardi degli dèi: ἀπό μοι λόγον τοῦτον, στόμα, ῥῖψον; Nem. 5, 16 sull'uccisione di Phokos da parte di Peleus e Telamon: στάσομαι.

[49] P. es. quando nel mito di Koronis (*Pyth.* 3, 27 sgg.) passa sotto silenzio il corvo traditore di cui — per lui — un dio onnisciente come Apollon non ha bisogno per accorgersi dell'infedeltà della ninfa. Secondo *pae.* 4, 28 sgg. Melampus disdegna il regno di Argo (!) e vuol continuare a vivere come semplice οἰωνοπόλος.

[50] Una raccolta, anche soltanto dei casi più caratteristici, riempirebbe un volume. Eccone qualcuno preso a caso: Xenoph. *Cyn.* 1,11 rifiuta di accettare la versione secondo cui persone così brave come Diomedes e Odysseus abbiano

E non basta ancora: oltre alle esigenze estetiche, oltre a quelle razionali e morali, ecco che si affacciano anche quelle politiche per alterare, a loro volta, la tradizione mitologica[51]. Che gli eroi, per esempio, abbiano "migrato" molto, fa parte, come si vedrà più avanti, delle loro caratteristiche tipiche: ma che tutti, o quasi, i più importanti tra di loro siano dovuti passare per forza anche ad Atene — che fossero tessali come Admetos (Phanodem. fr. 26 Jac.) o tebani come Oidipus (Soph. *Oed. Col.*), sicioni come Adrastos (Apollod. 3, 79), argivi come Orestes (Aeschyl. *Eum.*) difficilmente si spiegherebbe, per lo meno in tutti i casi, al di fuori del quadro dell'egemonia politica ateniese e della sua esaltazione da parte dei poeti. Una tendenza a difendere il prestigio della propria città può anche contribuire alla "epurazione" di certi miti degli eroi locali e, viceversa, in una presentazione malevola dei loro avversari, campioni di città nemiche[52].

Un'ultima — se poi è ultima — fonte di alterazioni, forse non meno carica di conseguenze delle precedenti, sta nello sforzo coordinatore e armonizzatore degli eruditi e in particolare dei mitografi. Le divergenze e le contraddizioni tra i vari miti o le varie varianti dello stesso mito potevano non disturbare affatto il singolo narratore, poeta o logografo, del singolo racconto, ma diventavano seriamente problematiche per chi avesse voluto fornire — come diventava d'uso a cominciare dal 4° sec. a. C. — mitologie complete, manuali, esposizioni sistematiche di determinate specie di miti. In opere di tal genere[53] non era possibile tollerare le contraddizioni, nè ignorare, d'altra parte, le tradizioni ormai acquisite alla coscienza pubblica: perciò i mitografi, spesso non senza funambolismi veri e propri, cercavano di appianare le contraddizioni, ora risolvendo l'apparente ubiquità di un personaggio in una successione cronologica inven-

ucciso Palamedes. Diod. 4, 29, 2 dice che Thespios aveva le sue 50 figlie da diverse mogli (la versione, p. es. in Apollod. 2, 66, che attribuisce una madre sola a tutte le cinquanta, Megamede, è infatti "incredibile"); per Paus. 9, 5, 9 i figli di Amphion (i Niobidai) muoiono per un'epidemia...

[51] L'argomento è trattato su larga scala da M. P. Nilsson, *Cults, myths, oracles and politics*, Lund 1951, 49 sgg.

[52] Così nel caso di Theseus e Skiron: cfr. SMSR 27, 1956, 136 sgg. e, in partic. 139/5 dove ho cercato di mostrare come tuttavia sia i tratti "positivi" sia quelli "negativi" siano originari in entrambe le figure e non inventati, tutt'al più diversamente accentuati, per motivi politici.

[53] Che, come rileva L. Radermacher, 158 sg. avevano anche scopi didattici.

tata, ora superando le difficoltà cronologiche o la divergenza di genealogie mediante il raddoppiamento, triplicazione o quadruplicazione dei personaggi considerati non più identici ma solo omonimi[54], ora sopprimendo qualche dettaglio, ora rimediando, con passaggi inventati, a qualche lacuna troppo grossa. E' da aggiungere ancora che i mitografi più antichi diventavano a loro volta fonti dei mitografi più recenti, degli scoliasti e dei lessicografi esattamente come le loro fonti erano i vari poeti e logografi che già avevano, per ragioni loro, manomesso la tradizione più antica.

Basta un quadro così sintetico delle varie ragioni e forme dell'alterazione del mito nella Grecia antica a far capire quale sia la situazione particolare che uno studioso di storia delle religioni trova davanti a sè nell'affrontare la mitologia greca. Dal confronto con la posizione, carattere e funzione del mito nelle società primitive e, in parte, in quelle "superiori" arcaiche — emerge una differenza apparentemente così radicale da far disperare di ogni minima possibilità di considerare il materiale mitologico greco come un complesso di documenti della religione greca. Si comprende, perciò, l'atteggiamento degli studiosi moderni di questa religione, che trattano il mito con diffidenza, se non lo lasciano, addirittura, fuori d'ogni considerazione nei tentativi d'interpretazione.

* * *

Eppure, in linea generale, non sarebbe difficile opporre a questo scetticismo estremo qualche considerazione atta a farlo apparire come parzialmente ingiustificato.

La forma scritta irrigidisce il mito, togliendogli quella variabilità che è la sua forma d'esistenza particolare? Certamente: ma qual'è la mitologia osservata nella sua forma viva che offra per ogni suo racconto un'abbondanza così ricca di varianti come quella che offrono le tante elaborazioni, resoconti o brevi menzioni dei numerosi autori greci (e le altrettanto numerose raffigurazioni) per ogni singolo mito? Nessuna ricerca etnologica "di campo" presso un popolo ha ancora assicurato agli studi un materiale mitologico così ricco e così

[54] L'esempio più clamoroso resta forse il passo di Cic. *de nat. deor.* 3,53 sgg. indubbiamente risalente a fonti greche, dove si distinguono varie divinità di nome Iuppiter, Mercurius, Aesculapius, Minerva, Diana, ecc.

pieno di varianti come quello conosciuto per merito di quel campo di ruderi che è la massa dei documenti letterari e artistici lasciataci dalla Grecia antica.

Sì, ma questi documenti sono di natura profana; non si tratta di miti e di varianti di miti raccontati da narratori specializzati in occasioni particolari d'importanza sacrale, davanti a un uditorio selezionato: si tratta di opere poetiche e di raffigurazioni artistiche. Questa obiezione è certamente giustificata, ma forse una sua più attenta valutazione ne ridurrà la portata. Innanzitutto, dove è il preciso limite, in Grecia, tra arte e religione? E' perfino eccessivo dire che il mito greco non ci è rimasto mai in un contesto rituale: basta ricordare che la rappresentazione delle tragedie ad Atene era parte integrante del rituale festivo dei grandi Dionysia anche in pieno periodo classico, cioè completamente a parte la questione dibattuta delle sue origini, per le quali però anche le tesi opposte adducono culti religiosi (funebri o dionisiaci che siano). Perciò si comprende, se qualche studioso [55] opporrà il valore religioso della tragedia alle forme più libere dell'epica. Ma d'altra parte anche l'epica — almeno nelle sue origini, ma chi può indicare il preciso momento e la precisa misura in cui la forma epica si stacca dalle sue origini — è un prodotto religioso, anzi, propriamente rituale [56]. E la lirica forse si trova in una situazione diversa? Non solo di ogni genere lirico e perfino di ogni forma metrica è facile dimostrare l'origine religiosa, ma anche in epoca classica la lirica si presenta ancora nella sua funzione cultuale [57]. Si aggiunga che la grande maggioranza dei monumenti dell'arte figurativa greca che si conoscono avevano destinazione sacrale. Vi è poi una considerazione più generale da fare: un fatto che se troppo spesso viene dimenticato o trascurato, dipende dalla troppa abitudine che due millenni di familiarità col mondo greco hanno fatto prendere a tutti, ma che non dovrebbe cessare di far riflettere, è che, salvo eccezioni veramente marginali, l'intera poesia e l'intera arte figurativa dell'antica Grecia s'imperniano su argomenti

[55] Kerényi in Saeculum 7, 1956, 386 sgg. e 391 sg.

[56] Cfr. ora M. Durante in Rendic. Lincei ser. 8, vol. 12, 1957: « due momenti tradiscono i legami originari col mondo religioso: la festa religiosa come cornice necessaria della recitazione e il breve inno-proemio che l'aedo premette alla narrazione... » (p. 110).

[57] Cfr. J. Duchemin, *Pindare*, 80 sgg., 315 sgg.

mitologici (o per lo meno abbondano di riferimenti ad essi). Tornando, più limitatamente, ai poeti, vi è un'altra cosa da osservare: esaminando la funzione che la coscienza greca attribuiva ai poeti e confrontandola spregiudicatamente (cioè liberi da quanto è, nei concetti attuali relativi alla poesia, strettamente determinato dalle condizioni culturali particolari dell'epoca moderna) con la funzione che le società primitive attribuiscono ai *myth-tellers* specializzati (v. sopra p. 30), si troverà che la differenza è più di sfumatura che di sostanza: se anche il poeta greco narra miti e lo fa secondo forme tradizionali e in occasioni particolari determinati dalla religione, d'altra parte anche il *raconteur* primitivo imprime un suo stile personale alla narrazione, vi introduce varianti e mira ad ottenere un effetto che a ragione si potrebbe definire estetico sul suo pubblico. Quanto, infine, ai testi mitologici delle altre civiltà arcaiche, tramandate nel loro contesto rituale o teologico (v. sopra a p. 34 sg.), essi, insieme con il vantaggio di una più evidente appartenenza alla prassi religiosa, presentano lo svantaggio (ai fini della documentazione mitologica) di una forma ben altrimenti irrigidita che la tradizione greca, non fosse che per il valore canonico che la formulazione (scritta) sacerdotale ha in essi raggiunto.

Diversa è, certamente, la posizione dei documenti in prosa — che tuttavia si fondano sempre sulla tradizione poetica, se non su quella orale — e, in particolare, di quella sua parte che è influenzata dal pensiero filosofico in lotta per combattere o "giustificare" la tradizione. Ma perfino in questo settore della documentazione, le cose sono meno sconfortanti nella pratica che nella teoria: sarebbe interessante condurre una ricerca per stabilire, grosso modo, la percentuale dei casi in cui allegoristi, evemeristi e altri esegeti o critici del mito, prima di insinuare le loro idee, espongono bravamente le versioni tradizionali (accade perfino che di qualche mito o variante di mito si viene a sapere proprio da questi autori!) e dei casi in cui, invece, presentano il mito già manomesso; difficilmente prevarrebbero questi ultimi. Quanto poi alle alterazioni dei miti dovute a tendenze politiche, pedagogiche o a necessità di coordinamento mitografico, bisogna osservare (e chiunque può farlo, p. es., studiando in dettaglio i casi addotti da NILSSON per le alterazioni di natura politica) che esse quasi sempre restano sulla superficie del mito, senza intaccarne le linee fondamentali. Che importa, p. es., dal punto di vista del mito di Oidipus o di Adrastos, se questi eroi passino o non

passino per Atene, che importa se per farsi un titolo di merito una città collega, per via di artificiose costruzioni genealogiche, un eroe con i propri eroi locali, o se per concordare i miti, eventualmente d'origine locale, che fanno agire un eroe in città distanti, il mitografo risolve la difficoltà sistemando i diversi eventi in una successione cronologica e inventando, magari, un viaggio di trasferimento dell'eroe? Tutto questo non deforma sostanzialmente i miti stessi, soltanto la loro incorniciatura. Inoltre, va ripetutamente rilevata la straordinaria ricchezza della documentazione mitologica greca: la grande maggioranza dei miti appaiono in diverse varianti tra cui ci saranno quelle più e quelle meno deformate, quelle alterate per una ragione e quelle modificate per un'altra, di modo che già il confronto tra queste varianti può aiutare a scoprire gli elementi più persistenti del mito e a sorprendere in atto le manipolazioni, discernendo i loro scopi e limiti.

Si aggiunga, infine, un'ultima considerazione che per lo più si trascura di fare [58]: il fatto che quanto si ha della civiltà greca è materiale filologico ed archeologico, fa spesso dimenticare il contesto vitale di cui questo materiale faceva parte e da cui si è staccato, per conservarsi, solo per la sua natura duratura; perciò si è forse comprensibilmente, ma ingiustificatamente, portati a vedere quella civiltà sotto un aspetto troppo esclusivamente filologico ed archeologico. Per il problema specifico della mitologia, si è così venuta formando l'abitudine di considerarla esclusivamente come fatto letterario (e solo di riflesso, artistico): la versione d'un mito in un autore del 6° secolo deve presupporre la versione omerica, un'altra del 4° secolo deve derivare dall'una o dall'altra delle precedenti e così via, — tutto ciò come se i greci non avessero mai fatto altro che scrivere e leggere. Ora, non bisogna perder di vista il fatto che la classe letterata nella Grecia antica rappresentava soltanto uno strato sottile della popolazione; questo strato letterato ragionava, più o meno, secondo gli insegnamenti dei filosofi, aveva i suoi gusti artistici e altri motivi che alteravano, si ammetta pure, i suoi rapporti con la tradizione mitica: ma chi potrebbe dire, fino a che punto motivi analoghi arrivavano ad influenzare la tradizione mitica viva presso i

[58] L. Radermacher con le sue poche righe sulla realtà della trasmissione orale dei miti nella Grecia antica (p. 56 e relative note) rappresenta una felice eccezione.

contadini della Beozia, i pastori dell'Arcadia, e, si può tranquillamente aggiungere, la maggioranza della popolazione cittadina? Con una probabilità che è praticamente certezza, il mito continuava a vivere anche oralmente e nemmeno i poeti e gli artisti avevano bisogno di sfogliare Omero e altri autori più antichi per istruirsi in materia mitologica. Certo, solo quanto ne è stato scritto, cioè una sua minima parte, è pervenuta ai tempi moderni, e non la voce della massa analfabeta: ma fortunatamente i letterati greci erano persone cui non difettava la virtù della curiosità, e raccoglievano volentieri anche tradizioni locali non scritte; ciò che nelle notizie mitologiche di un Pausania o di un cronista locale diverge dalle varianti note da altre fonti letterarie, può avere in molti casi origine popolare, tradizionale e relativamente immune da tutte le forme d'alterazione sopra illustrate.

* * *

Tutti questi ragionamenti, però, bisogna convenire, valgono soltanto in linea generale, attenuano l'eccessivo scetticismo nei riguardi della mitologia greca presa nel suo insieme, rendono probabile che una parte non irrilevante di essa si sia conservata nei documenti letterari e artistici in un stato relativamente vicino alla sua originaria forma, o piuttosto alle sue originarie forme religiose, ma non offrono alcun elemento di giudizio *per i singoli miti,* non contengono criteri per discernere *quali* di essi siano autentici e quali deformati. Malgrado, dunque, la loro validità, essi lasciano la questione della possibilità di servirsi della mitologia greca per fini storico-religiosi pressappoco allo stesso punto cui l'hanno portata i dubbi sollevati in precedenza. Bisogna perciò cercare un'altra strada per superare il punto morto. E il meglio sarà forse andare fino in fondo sulla strada dei dubbi.

Si è detto che nessun mito greco si è conservato nel suo contesto rituale, ma soltanto in documenti letterari e artistici che, seppure di carattere religioso, sono determinati anche da esigenze extrareligiose. Ciò non escluderebbe che i miti conservassero tuttavia tracce dei legami con i culti nell'ambito dei quali si sono formati. Appare, anzi, ragionevole pensare che tra il mito di una divinità o di un eroe e le forme specifiche del suo culto vi sia qualche corrispondenza di caratteri. Se così risultasse, almeno in un buon numero di casi, le alterazioni del materiale mitologico apparirebbero veramente super-

ficiali e prive d'importanza. Ora, però, in realtà la situazione è diversa. Innanzi tutto, anche per lo stato della documentazione: mentre della gran maggioranza dei miti si conoscono abbondanti varianti e dettagli, solo raramente si possiedono informazioni precise sui rituali, specie per quanto riguarda i culti eroici [59]. In secondo luogo, come si è osservato sopra, le forme del culto eroico sembra abbiano subìto un processo di uniformazione, mentre i miti eroici hanno conservato e, se mai, per effetto delle elaborazioni poetiche, aumentato la loro varietà di forme. Inoltre, dato che spesso un eroe (per non parlare delle divinità) ha più d'un culto locale, e i miti, anche numerosi, nella documentazione letteraria, sono per lo più svincolati dai riferimenti locali, non è agevole, e spesso non è affatto possibile, formulare supposizioni sull'appartenenza di un determinato mito a un determinato complesso cultuale del medesimo personaggio divino o eroico venerato.

Da tutto ciò appare che l'*optimum* delle condizioni per trarre un confronto tra mito e culto si realizza in quei casi, purtroppo ben poco numerosi, in cui il culto di un dio o eroe è strettamente locale, conosciuto abbastanza dettagliatamente ed ha caratteri specifici, mentre dello stesso dio o eroe si conosce anche il mito, e tanto meglio se non da qualche grande opera poetica, ma dalla tradizione locale. Ora, tutte queste condizioni si verificano solo in pochissimi casi che perciò meritano un'attenta analisi. A costo di una lunga digressione, si esaminerà qui uno di questi casi, anche perchè l'ulteriore andamento delle ricerche non permetterà più un trattamento monografico di singoli casi, e perciò le seguenti pagine serviranno a supplire, almeno in una piccola misura, una lacuna determinata dal carattere del presente lavoro.

* * *

Il caso prescelto sarà quello di Trophonios, una figura — per dire così, onde evitare la scelta immediata tra i termini "dio" ed "eroe" — venerata nella città beotica di Lebadeia. In nessun documento Trophonios appare esplicitamente definito come *heros*, mentre,

---

[59] Di tanto in tanto, e quasi del tutto casualmente, si viene a sapere qualche dettaglio rituale sorprendente che però nel suo isolamento resta impenetrabile allo sforzo interpretativo: così, p. es., il fatto che nel culto di Tereus a Megara invece delle οὐλαί si adoperavano delle pietruzze (Paus. 1, 41, 9) o che nel culto degli eroi di Phigalia al banchetto rituale partecipavano anche i bambini, nudi, e gli schiavi (Athen. 4, 149 C).

anzi, diverse iscrizioni lo assimilano a Zeus[60]; e se è il caso di attribuire precisione terminologica a una fonte piuttosto recente (Charax in Schol. Aristoph. *Nub.* 508), gli si sacrificava ὡς θεῷ. D'altra parte, i miti lo presentanno, come si vedrà, con i caratteri più nettamente "umani", cioè "eroici"; tutte le varianti relative alla sua discendenza concordano nell'attribuirgli almeno un genitore mortale. Queste contraddizioni non sono necessariamente gravi: potrebbero, anzi, rispecchiare le condizioni originarie del complesso miticocultuale, anteriori alla secondaria distinzione sistematica (v. sopra p. 18), nella terminologia e nelle forme sacrificali, tra dèi ed eroi.

Il *nome* di Trophonios appare praticamente inseparabile dal verbo τρέφω: l'unica possibilità di separarlo starebbe nella supposizione, peraltro gratuita, di un'assimilazione greca — sempre però in base a τρέφω— di un nome preellenico[61]. Nel suo nome, egli si presenta come "nutritore": e buona parte degli studiosi[62] trovano un siffatto nome molto adatto a indicare un essere "ctònio", venerato in un locale sotterraneo.

Si tratterà, dunque, di un "dio della fertilità"? Il nome lo farebbe supporre, ma basta gettare uno sguardo sul culto, per capire subito che al suo centro non stanno le preoccupazioni relative alla fertilità: il culto, descritto piuttosto dettagliatamente da Pausania (9,39), è innanzitutto oracolare. Certo, non tutto il culto si esaurisce nella pratica oracolare: proprio la descrizione di Pausania, che pur si concentra sul rituale mantico, contiene diversi accenni ad altri elementi del complesso e rappresenta uno dei tanti casi in cui più dettagli si offrono allo studioso e più numerosi ne risaltano i problemi, problemi per lo più insolubili per la mancanza di altri, ancora più completi dettagli; sono questi i casi — sia detto per inciso — che dovrebbero metterci sempre in guardia contro le interpretazioni troppo sicure e semplici che si fondano di solito sulla "fortunata" mancanza di dettagli nella documentazione.

Trophonios, per incominciare, ha un boschetto sacro fuori della città di Lebadeia, separato da essa per mezzo del fiume Herkyna[63];

[60] Zeus Trophonios in iscrizioni: IG 7, 3090, 3098; un sacerdote di Zeus Trophonios: 3077.

[61] Cfr. Radke in RE s.v. 693.

[62] Cfr. p. es. Farnell, 21.

[63] Nel mito Herkyna appare come figlia di Trophonios (Schol. Lycophr. 153), compagna di gioco della Kore (Paus. 9,39, 2); le immagini di Trophonios e Herkyna erano sul tipo di Asklepios e Hygieia (Paus. *ibid.* 3).

in questo boschetto egli aveva un tempio; ma lo stesso boschetto ospitava anche un tempio di Zeus Hyetios e di Demeter Europa. Adiacente a questo luogo sacro era un'altura, sul cui pendio era sistemato il *manteion* e, più sopra, un luogo detto κόρης θήρα, poi un tempio di Zeus Basileus e un altro tempio che conteneva immagini sacre di Kronos, Hera e Zeus, e, infine, un santuario di Apollon. Fornendo tutte queste notizie, Pausania naturalmente non spiega minimamente — nè si potrebbe pretendere da lui — se tra tutti questi culti vi fosse qualche rapporto (almeno tra quelli ospitati nello stesso boschetto ciò sembrerebbe naturale), nè quale dei templi fosse più antico e quale più recente, quale dei culti più e quale meno importante [64], perchè gli dèi portassero gli epiteti menzionati. Nè per quello che riguarda il culto del solo Trophonios, Pausania dice tutto: egli passa sotto silenzio anche fatti che per caso sono documentati altrove, così l'esistenza di una festa agonistica in onore del dio o eroe, detta Trophoneia [65] o la relativa frequenza dell'uso di emancipare schiavi sotto l'egida di Trophonios [66]. Ma tant'è: a Pausania, come a tutti gli autori greci, è estranea la preoccupazione di fornire un materiale dettagliato e preciso agli studiosi moderni. Egli concentra l'attenzione su quanto gli sembra più interessante per i lettori suoi contemporanei e più notevole come curiosità locale: in questo caso, precisamente, la consultazione dell'oracolo. La sua scelta è, del resto, giustificata: la maggioranza dei dati antichi comunque connessi con Trophonios riguarda soprattutto l'oracolo. La descrizione pausaniana della consultazione è la più dettagliata [67] — egli ha consultato l'oracolo personalmente — e da altre fonti non vi si possono aggiun-

[64] Quello di Hera figura, a Lebadeia, in un'iscrizione: IG 7, 3097 con l'epiteto Basilis, cfr. lo Zeus Basileus di Paus. Le iscrizioni documentano anche culti non menzionati da Pausania: di Hermes (3093, 3095), di Pan (3094), anche insieme con le nymphai (3092), di Artemis Agrotis (3100), di una pluralità di Artemides (3101) e di Dionysos, cui la dedica viene fatta κατὰ χρησμὸν Διὸς Τροφωνίου (3098).

[65] Poll. 1, 37; Schol. Pind. *Ol.* 7, 154; IG 2, 1318; 3, 129; 7,47, 49.

[66] IG 7, 3080, 3081, 3083, 3084, 3085.

[67] Altre descrizioni: Schol. Aristoph. *Nub.* 508; Suid. Τροφωνίου κατὰ γῆς. Esperienze particolari: del socratico Timarchos in Plut. *de gen. Socr.* 590 sgg. di Apollonio di Tyana in Philostr. *vita Ap.* 8,19.

gere che limitate integrazioni[67 bis]. Colui che voleva consultare l'oracolo, veniva segregato per alcuni giorni in un apposito edificio dedicato all'Agathos Daimon e all'Agathe Tyche. Durante quel periodo egli si sottometteva a una preparazione rituale di cui facevano parte i bagni nel fiume Herkyna e probabilmente i digiuni o astensioni da determinati cibi (v. n. precedente). Contemporaneamente egli procedeva a numerosi sacrifici: a Trophonios, ai "figli di Trophonios"[68], ad Apollon, Kronos, Zeus Basileus, Hera Henioche e Demeter Europa: tutte divintà, a prescindere dal solo epiteto di Hera, che figurano nel complesso cultuale di cui, si può ora dire, fa parte il culto di Trophonios. Un *mantis* esamina poi le viscere degli animali immolati per dedurne il favore o la contrarietà di Trophonios ad elargire l'oracolo: ma anche se i presagi dati da tutte queste vittime risultano favorevoli, ne rimane un altro ed ultimo da ottenere, che potrebbe compromettere da solo le sorti della consultazione: si tratta di un sacrificio[69] di ariete sopra il *bothros* di Agamedes, personaggio che s'incontrerà tra breve nel mito di Trophonios. Terminata la preparazione e ottenuti i presagi favorevoli, il candidato alla consultazione viene prelevato, di notte, dal luogo di segregazione: due ragazzi di circa tredici anni d'età, chiamati, nella loro funzione, *hermai*, lo accompagnano al fiume Herkyna, lo bagnano, lo ungono, lo vestono di lino e gli mettono sandali speciali usati solo a Lebadeia. Ora egli è pronto e viene così consegnato ai sacerdoti che lo conducono

---

67 bis Così per quel che riguarda i divieti alimentari cui si sottoponeva l'interrogante (Cratin. fr. 221); su certi banchetti, di cui però non risulta in quale occasione avessero luogo: Alexis fr. 237; digiuno: Cratin. fr. 218; danze: id. 219; denaro da versare al tesoro del santuario: id. 226, IG 7, 3055; allusione a fustigazioni rituali (?): Menandr. fr. 464; non sembra invece che Cic. *de div.* 1,74 e 2,56 implichino l'esistenza di pratiche divinatorie anche diverse da quella descritta da Paus. e altre fonti, perchè i due passi si riferiscono a presagi occasionalmente osservati e non a una pratica oracolare.

Da aggiungere, che in mancanza di altre notizie non si comprenderebbe la destinazione delle focacce menzionate da Pausania: come risulta dalle fonti menzionate nella nota precedente, esse erano destinate ai serpenti che dimoravano nel locale sotterraneo.

68 Gli unici "figli di Trophonios" di cui si abbiano notizie mitografiche sono Herkyna (v. sopra n. 63) e un certo Alkandros (Charax l.c.); ma Plut. *fac. lun.* 944 E menziona i Τροφωνιάδαι sullo stesso piano dei Korybantes e dei Daktyloi!

69 Sacrificio di tipo "eroico": θύουσιν ἐς βόθρον difficilmente potrebbe significare altro che ἐναγίζουσιν.

a due sorgenti vicine dette di Lethe e di Mnemosyne da cui deve bere e davanti a una statua di Trophonios, attribuita a Daidalos e non mostrata ad altri che a quelli giunti a questo punto della procedura, dove viene celebrato l'ultimo sacrificio. Poi egli sale al *manteion* che Pausania descrive dettagliatamente: due pali di bronzo uniti d'una traversa dello stesso metallo costituiscono una porta d'ingresso che bisogna attraversare per giungere al χάσμα, caverna sotterranea, non naturale ma artificiale e fatta a forma di forno per cuocere il pane. Il candidato porta con sè focacce di miele (Paus.: μάζαι μεμαγμέναι μέλιτι; Schol. Aristoph.: μελιττοῦτα) da offrire ai serpenti che si trovavano nel vano sotterraneo. In fondo alla caverna egli trova un fosso, così ristretto che solo con difficoltà riesce ad affondarvi le gambe fino al ginocchio. Ma da quel momento, «come travolto da un fiume violento», egli viene risucchiato sotto terra e lì riceve da Trophonios stesso [70] le rivelazioni attese. La forma di queste rivelazioni poteva esser visiva o auditiva. Ottenuto il responso, l'interrogante si trovava inavvertitamente fuori del locale sotterraneo [71]. L'esperienza era sconvolgente: il soggetto perdeva la capacità di ridere [72]. Veniva poi ripreso dai sacerdoti; messo a sedere su un "trono di Mnemosyne" ricordava e riferiva ai sacerdoti (per chiederne l'interpretazione?) le proprie esperienze. Poi, ricondotto all'edificio sacro dell'Agathos Daimon e dell'Agathe Tyche aspettava di riprendere le condizioni normali, per far ritorno a casa.

E' bene ricordare che non si tratta di un culto relativamente recente — per Creso che vi ricorse (Herod. 1,46) doveva essere tra i grandi oracoli tradizionali della Grecia, quale appare dalla tradizione (leggendaria?) secondo cui (Paus. 4, 16, 7) Aristomenes, l'eroe della guerra messena, avrebbe dedicato il proprio scudo a Trophonios nel santuario di Lebadeia o dal fatto che Euripide (*Ion* 300, 343 sgg.) non

[70] E' perciò che Maxim. Tyr. *diss.* 14,2 lo definisce come ὑποφήτης αὐτάγγελος.

[71] Pausania dice che si veniva spinti fuori διὰ στομίου . . . τοῦ αὐτοῦ. ma aggiunge che si narrava come un sacrilego fosse morto durante la discesa e il suo corpo fosse stato ritrovato altrove e non restituito nella stessa via. Secondo Philostr. *l.c.* Apollonio di Tyana si trovava, dopo la consultazione, addirittura in Aulide, altri si sarebbero ritrovati in Focide, a Locri. Lucian. *necyom.* 22 racconta che Menippos compie la sua discesa negli inferi in Babilonia; ma laggiù ottiene il consiglio di ritornare per una via più breve in Grecia, e precisamente attraverso τὸ ἱερὸν τὸ Τροφωνίου.

[72] Cfr. l'espressione proverbiale sulla gente cupa e torva: 'Ες Τροφωνίου μεμάντευται (Diogenian. 2,50).

esitava a proiettare la sua esistenza fin nei tempi mitici — nè d'altra parte d'un culto che con l'andar del tempo avesse perso la sua importanza. Quanto viva e popolare fosse la venerazione di Trophonios in Beozia p. es. nel 4° sec. a. C. appare da un aneddoto di Polieno (2, 3, 8): Epaminonda induce le proprie truppe all'attacco mediante la finta apparizione di un "messaggero di Trophonios" che promette la vittoria alla parte che attacca per prima. E ancora all'epoca di Pausania il culto, ben lontano da qualsiasi decadenza (cfr. anche l'abbondante documentazione epigrafica), conserva la piena coerenza intima del proprio rituale.

Di fronte all'antichità, alla vitalità, nonchè alla stretta limitazione locale del culto, si avrebbero buone ragioni di sperare che anche i miti di Trophonios tramandati, sia pure frammentariamente, da diversi autori scaglionati lungo più d'un millennio (dall'8° sec. a. C. allo scoliasta di Aristofane), conservassero le tracce della forma in cui essi, prima d'ogni elaborazione letteraria, venivano narrati o nell'ambito del culto stesso o per lo meno nell'ambiente locale in cui questo era stato creato e tenacemente conservato. Tanto più, che Trophonios non era un eroe epico [73] e quindi il suo mito poteva restare immune dalle alterazioni dovute allo stile epico. La sua figura non interessava troppo l'alta poesia in generale [74]; sembrerebbe di dover dire il contrario per la commedia attica, antica e nuova, poichè si conoscono frammenti da ben quattro commedie (di Cratino, Cefisodoto, Alessi e Menandro: cfr. Kock s. nom.) a lui intitolate: tuttavia a giudicare dai frammenti, queste commedie non si riferivano al personaggio e al mito di Trophonios bensì alle consultazioni del suo oracolo. La gran maggioranza delle testimonianze sui miti di Trophonios provengono dalle opere erudite che facilmente, come nel caso di Pausania, si fondano su tradizioni locali, extra-letterarie.

Ora, non è certo uno svantaggio che di ogni singolo momento del mito di Trophonios si possiedano diverse varianti: se teoricamente anche le varianti più contraddittorie (sul piano razionale) possono esser ugualmente autentiche dal punto di vista religioso, nella pratica, trattandosi di miti greci, nel caso dei quali, come si è visto, bisogna sempre fare i conti con possibili alterazioni, l'abbondanza

[73] La sua storia tuttavia era narrata dalla Telegonia: l'*excerptum* di Proclo (Kinkel p. 57) non ci fa capire molto chiaramente in quale forma, ma v. sotto a p. 54.

[74] Cfr. tuttavia la menzione in Hom. *hymn. Apoll.* 295 sgg. e Pind. fr. 2-3.

di varianti può facilitare il compito di individuare, specie con l'aiuto del confronto con le forme del culto, le versioni che conservino il maggior valore religioso.

I miti raccontano chi erano i genitori di Trophonios, quale fu la sua attività terrena e come questa ebbe fine. Quanto ai genitori, per la versione ufficiale che Pausania (9, 37, 5; cfr. Philostr. *vita Ap.* 8, 19) apprendeva sul posto, Trophonios era figlio di Apollon; la madre, in tal caso, ove sia menzionata (Schol. Arist. cit.) si chiama Epikaste. In altre versioni (nello scolio cit.) i genitori sono Zeus e Iokaste; per i "teologi" citati da Cic. *nat. deor.* 3, 56, Valens (= Ischys) e Coronis; l'inno omerico ad Apollon menziona il solo padre, questa volta "umano", Erginos, uno scolio latino (ad Stat. *Theb.* 7, 345) Augas (= Augeias?). Più complessa si presenta la situazione familiare nel frammento di Charax, dove la madre — Epikaste — sposa Agamedes (che in tutte le altre versioni figura come fratello di Trophonios!) avendo già Trophonios come figlio illegittimo; figlio della nuova coppia e, quindi, fratellastro di Trophonios, sarà invece Kerkyon.

Senz'alcuna pretesa di infallibilità e non volendo ricorrere negli usuali errori degli studiosi che sovranamente decidono quale sia la variante più antica, quali quelle più recenti, si può tentare, tuttavia (anche perchè dai risultati nulla d'importante dipende ai fini qui perseguiti) di mettere un po' d'ordine in questa variopinta tradizione. Si può forse prescindere dalla versione ciceroniana che si fonda sull'identificazione tra Trophonios e Asklepios (identificazione, tuttavia, non campata in aria, dal momento che, come si è visto, anche l'immagine sacra di Trophonios, fatta da Prassitele nel boschetto di Lebadeia, era modellata sul tipo di Asklepios); si può prescindere anche dalla versione dello scoliasta latino, che forse ha confuso i rapporti tra Trophonios e Augeias (v. sotto) e, in tutti i modi, nella sua laconicità non dice nulla; anche l' "omerico" Erginos pare poco significativo mitologicamente [75]. D'altra parte il valore della versione ufficiale è non già compromesso, ma in certo qual modo limitato dal fatto che nella mitologia eroica greca tutti gli eroi connessi con la mantica appaiono anche come figli di Apollon, dio che grazie al prestigio di Delfi e forse ad opera anche della teologia delfica, ben presto con-

[75] Probabilmente è un nome fittizio per accennare già con la paternità all'attività dei figli: Radke 679.

quistò una sorta di monopolio sulla mantica (v. anche in seguito a p. 55). La paternità di Apollon e quella di Zeus (si ricordi l'identificazione Zeus Trophonios) sono varianti che *insieme* con quella della illegittimità della nascita s'integrano in un senso unico: il padre è divino e sconosciuto e *perciò* il figlio è illegittimo (v. sotto, p. 297). Quanto alla madre, Epikaste e Iokaste sono effettivamente varianti, nel senso più stretto, dello stesso nome, — nell'Odissea, com'è noto, la madre-sposa di Oidipus si chiama ancora Epikaste (11, 271). Si tratterà dello stesso personaggio del mito tebano? Affermarlo, malgrado l'identità del nome e, anzi, dei due nomi, sarebbe troppa audacia, dato che tra i due miti, quello di Oidipus e quello di Trophonios non appare alcun altro legame: ma Lebadeia è in Beozia come Tebe, e molto probabilmente per la coscienza mitica dei beoti Iokaste-Epikaste era la grande regina mitica per eccellenza, indipendentemente dai singoli miti in cui essa figurava.

L'attività di Trophonios — svolta per lo più in compagnia del fratello Agamedes [76] — è unanimemente definita dalla tradizione, a cominciare dall'inno omerico fino agli autori più tardi: i due fratelli erano architetti, costruivano qua e là nella Grecia centrale, templi (di Apollon, a Delfi [77], di Poseidon a Mantinea), tesori (di Hyrieus, di Augeias in Elide [78]) e altri edifici d'importanza mitica, come il θάλαμος di Alkmene (Paus. 9, 11, 1). L'insistenza della tradizione sulla qualità di architetto di Trophonios presuppone evidentemente *racconti* sulla sua attività di architetto. Ed ecco che, infatti, due di questi racconti [79] si possono ancora ritrovare. L'uno è documentato da

[76] Solo del tempio (di Apollon!) a Pagasai (Heracl. Pont. fr. 137 a-b Wehrli) e del proprio *chasma* (Schol. Arist. cit.) appare autore unico.

[77] Nell'inno omerico ne gettano solo il λάϊνος οὐδός; gli eruditi, più tardi, discuteranno quale fase della costruzione delfica fosse da attribuirsi ai favolosi architetti.

[78] La Telegonia, secondo Proclo (l.c.), narrava « le cose intorno a Trophonios, Agamedes e Augeias »: quest'accenno difficilmente potrebbe riferirsi a una paternità di Augeias (v. sopra); esso quasi certamente significa che nel poema era già narrato il mito di cui si dirà più sotto.

[79] Non è forse il caso di trattare anche un terzo racconto di cui è troppo lampante l'origine recente: Trophonios qui (in una versione riferita dal ricco scolio alle Nubi) è un saggio (di tipo prettamente cinico) che per ritirarsi in perfetta solitudine e per morire di fame si costruisce da solo quel che diventerà poi il suo santuario sotterraneo. Il racconto, almeno in questa forma, non può essere anteriore al pensiero cinico-stoico, ma potrebbe contenere un nucleo mitico autentico (il *chasma* artificiale attribuito a Trophonios in una variante discordante da quelle note sulla sua morte?)

Pindaro (fr. 2, testuale, e 3, riassunto di Plut. *cons. Apoll.* 109) e dall'Axiochos pseudoplatonico (367 C): Trophonios e Agamedes, dopo aver costruito il tempio di Delfi chiedono un premio ad Apollon che lo promette loro per il settimo giorno successivo: in quel giorno essi s'addormentano, dolcemente, per sempre. L'altro racconto si collega alla costruzione da parte dei fratelli Trophonios e Agamedes, oppure dei fratellastri Trophonios e Kerkyon, insieme con Agamedes padre di quest'ultimo, di un ϑησαυρός. L'ultima delle due varianti si trova in una fonte assai recente, in un frammento del sacerdote di Pergamo, Charax[80], conservato nel citato scolio aristofaneo: Agamedes, Trophonios e Kerkyon, costruendo il tesoro del re Augeias in Elide, piazzano in uno dei muri una pietra rimovibile di cui però solo loro sono a conoscenza; essi se ne servono per penetrare di notte nell'interno dell'edificio e rubare. Il re scopre i furti, ma non il modo in cui vengono ripetutamente commessi, essendo l'edificio perfettamente chiuso. Su consiglio di Daidalos che casualmente si trova presente alla corte, fa collocare trappole nell'interno della costruzione. Nella notte successiva Agamedes che vi entra per primo, vi rimane preso: allora, per evitare di esser identificato, Trophonios gli taglia la testa e, insieme con Kerkyon, fugge fino ad Orcomeno; di là Kerkyon prosegue per l'Attica, Trophonios invece viene inghiottito dalla terra a Lebadeia[81]. L'altra variante della stessa storia, in cui però gli eroi sono i fratelli Trophonios e Agamedes, riguarda il tesoro di Hyrieus (figura mitica locale della Beozia, eponimo di Hyria) ed è narrata da Pausania (9, 37, 5 sgg.): in essa non figura Daidalos, mentre invece è precisato che la terra si apre al punto dov'era il βόϑρος 'Αγαμήδους.

La storia, in una versione simile a quella di Charax, doveva esser nota a Callimaco che si riferiva alle ragioni dell'arrivo di Kerkyon in Attica, come risulta dal frammento di Charax stesso (Callim. 294 Pf.). Ma non sembra dubbio che già la Telegonia raccontasse una variante che sta in qualche modo in mezzo alle due ora menzionate, in quanto localizza l'episodio in Elide (parlando di Augeias), ma ricorda solo Trophonios e Agamedes.

---

80 Vissuto tra il 3° e il 5° sec. d. C.: JACOBY, FGH II C, p. 312 sg.

81 Secondo altre fonti (paremiografiche: Plut. 1,51) Trophonios viene inghiottito dalla terra su sua propria preghiera: διωκόμενος ὑπὸ τοῦ Αὐγέου, εὐξάμενος εἰς χάσμα ἐνέπεσεν.

Due racconti assai dissimili tra di loro, come si vede, che non hanno nulla in comune se non il fatto che entrambi partono dalla attività di architetti di Trophonios e Agamedes, per concludersi con la loro morte. Per chi volesse porre la questione in termini di scelta, ossia si chiedesse quale dei due racconti deve esser più vicino alla presunta forma religiosa originaria del mito, *hieros logos* del culto, la situazione si presenterebbe piuttosto imbrogliata: i mezzi filologici risultano insufficienti per risolverla, anzitutto perchè entrambi i racconti appaiono abbastanza antichi; in secondo luogo, perchè mentre la versione "apollinea" trova appoggio nei nessi mitologici (paternità) e cultuali (sacrificio ad Apollon prima della consultazione dell'oracolo, santuario di Apollon sull'altura del *manteion*) tra Trophonios e Apollon e contro il valore del racconto del ladrocinio si può addurre che esso è il motivo fiabesco largamente diffuso anche fuori della Grecia [82] dell'arciladro che Erodoto (2, 121) per esempio localizza in Egitto senza alcuno sfondo religioso, d'altra parte contro la versione "apollinea" valgono altre considerazioni: se, in generale, il monopolio apollineo sulla mantica è un prodotto successivo nel tempo alla formazione degli antichi culti oracolari greci, tutti i nessi mitici e cultuali tra Trophonios e Apollon sono probabilmente di carattere secondario; inoltre, proprio gli autori che si fanno garanti di questa versione — Pindaro, l'autore dell'Axiochos e Plutarco — sono, ognuno a modo suo, rappresentanti di una religiosità mistico-speculativa che in Grecia si sviluppa, come si è detto, a cominciare dall'epoca arcaica ai danni della mitologia che essa riplasma conformemente a nuovi criteri e a nuove aspirazioni religiose; e, infine, se la storia dell'arciladro si trova anche altrove e senza alcun nesso con Trophonios, altrettanto vale anche per il motivo della morte in premio che costituisce, com'è noto, la sostanza stessa della storia di Kleobis e Biton (Herod. 1, 31) che, ad Argo, sembra aver radici locali; eppoi, la storia dell'arciladro ha almeno *un* nesso concreto con il culto: essa termina con l'inghiottimento di Trophonios nella terra, fatto che fonda l'esistenza stessa del culto oracolare sotterraneo a Lebadea.

Ma la questione da cui si è partiti non era tanto del modo di stabilire la minore o maggiore autenticità religiosa di un mito, quanto,

[82] J. Frazer, *Pausanias' Description of Greece*, 5, London 1898, 176 sgg. ne ha raccolto ben 28 versioni, dalla Danimarca alla Sicilia e dall'Irlanda al Tibet.

più limitatamente, quella del rapporto tra culto e mito. Ora, tra il culto e il mito (o: i miti) — e si aggiunga ancora: il nome — di Trophonios non appare alcun legame importante e chiaramente individuabile: il personaggio che secondo il suo nome dovrebbe essere il "nutritore", nel suo culto risulta invece semplicemente elargitore di oracoli, mentre il mito lo presenta nelle vesti di un grande architetto e, in una delle sue versioni, come arciladro parricida o fratricida. E' vero che un esame ancora più scrupoloso dei fatti può portare a scoprire qualche nuovo elemento, limitatamente utile dal punto di vista del problema; e, volendo essere esaurienti almeno nel caso di questo solo esempio, non bisogna trascurare nessuna possibilità. Sia ricordato, dunque, anche un altro mito di Lebadea, il cui protagonista non è Trophonios, ma che tuttavia si riferisce al suo culto oracolare, anzi, ne è il mito di fondazione. Lo racconta Pausania (9, 40, 1 sg.): in Beozia non pioveva più da un anno e la siccità minacciava gravi conseguenze; una delegazione partì, allora, per Delfi ed ebbe dall'oracolo l'istruzione di rivolgersi, per consiglio, a Trophonios; se non che, il luogo di culto di questo personaggio era ancora completamente sconosciuto; accadde allora che l'uomo più anziano della delegazione, un certo Saon della città di Akraiphia[83] vide e seguì uno sciame di api che a un certo momento scomparve in una fessura del suolo: lì Saon trovò il μαντεῖον di Trophonios che gli insegnò le forme del suo culto. Ora, questo mito, con la sua situazione di partenza (la siccità e la conseguente minaccia di carestia) si rivela al primo sguardo come perfettamente adatto al culto di un essere "nutritore"; tanto più, se poi si nota che nel complesso cultuale di Lebadea e più precisamente nel boschetto sacro che ospitava il tempio di Trophonios vi era anche un tempio di Zeus Hyetios, dio datore di pioggia, oltre che di Demeter Europa, a sua volta "nutrice" di Trophonios. E allora si dedicherà un'attenzione maggiore anche alla circostanza che l'installazione cultuale sotterranea aveva precisamente la forma di un κριβανός, forno per cuocere il pane: così, sullo sfondo del "mito di fondazione" si riesce a scorgere una serie di punti di contatto tra il nome e il culto. Ma il mito di Trophonios

[83] Il carattere locale del mito è garantito dalla frequenza del nome Saon nelle iscrizioni beotiche: ben quattro di queste documentano questo nome per personaggi della città di Akraiphia (IG 7, 2707; 2716; 2718; 2721), due per Lebadea (3068, 3080), altre per Orcomeno.

stesso? Solo per non lasciare intentata la minima possibilità, si ricorderà che Kerkyon, fratellastro di Trophonios, fugge in Attica e precisamente ad Eleusi; ma nella versione eleusina del suo mito, che conserva tutta l'ambivalenza della sua figura [84], egli appare come fratellastro di un altro "nutritore": di Triptolemos diffusore dell'agricoltura (Choeril. in Paus. 1, 14, 3).

Ma il problema che si delineerebbe in tutti i modi di fronte alle differenze di contenuto o addirittura completa indipendenza tra culto e miti di Trophonios, acquista soltanto una chiarezza ancora maggiore in vista degli scarsi ed evanescenti punti di contatto che vi si possono faticosamente scoprire. E' dunque questa — si può ora domandare — la situazione: di un originario coerente e organico complesso mitico-cultuale non sono rimasti che vaghi relitti? Sarebbe, in fondo, quello che ci si poteva attendere: supponendo, come si usa, un maggior conservativismo del culto [85] e tenendo presente il gran numero dei fattori che potevano provocare notevoli alterazioni nel materiale mitico, si sarebbe portati a pensare che in questo caso, come chi sa in quanti altri, il mito, per graduali alterazioni, abbia finito per *dissociarsi* così completamente dal culto da non conservare con esso alcun nesso consistente. Ciò però varrebbe quanto dire che il mito si è spogliato d'ogni sua portata religiosa.

E così si sarebbe giunti a un punto morto; non sembra, infatti, che rimanga altro da fare che rinunciare all'utilizzazione dei miti per lo studio della religione greca e, in particolare, del problema degli eroi.

Tuttavia, anche nel caso concreto di Trophonios, si può sollevare un dubbio intorno al risultato negativo cui si è arrivati. Troppo facilmente si è attribuita la responsabilità della divergenza di carattere tra culto e mito ai processi d'alterazione che la tradizione mitica subiva nell'antica Grecia: ma se ci si chiede, in concreto, come un supposto mito sacro del dio o eroe nutritore ed oracolare sia potuto arrivare, per effetto delle note fonti d'alterazione, alla forma in cui lo presentano i documenti, la risposta appare tutt'altro che facile.

---

84 Cfr. SMSR 27, 1956, 140.

85 Resterebbe tuttavia da osservare che nel caso di Trophonios anche il culto, in cui l'elemento mantico occupa il primo piano, mentre i riferimenti alla "nutrizione" appaiono del tutto secondari, sembra non meno alterato del mito!

Almeno per quel che riguarda la storia dell'arciladro, essa non sembra un prodotto dell'*elaborazione poetica* o artistica di un mito originariamente differente: non solo, perchè come si è detto, Trophonios non era un personaggio che interessasse la grande poesia, ma anche perchè non si vede nella poesia greca — specie in quella anteriore alla Telegonia che, come si è visto, presuppone quella versione — un orientamento estetico tale da spiegare una simile (e così radicale) trasformazione. D'altra parte è ancora più inverosimile, anzi, del tutto escluso che in quella alterazione abbiano avuto parte considerazioni d'ordine *razionalistico o morale*: tali considerazioni, se mai, potevano contribuire alla formazione dell'altra versione, quella documentata da Pindaro (la morte come premio), versione che, volendo, si potrebbe immaginare come contrapposta a quella dell'arciladro, proprio allo scopo di eliminare il mito "indegno" avente per protagonista una figura che si continuava a venerare in un antico e celebre culto. Nè si vede, quale ostilità *politica* contro Lebadea avrebbe potuto suggerire, in periodo arcaico, di inventare un tale racconto per diffamare l'eroe locale di quella piccola città. Quanto agli intenti *pedagogici* che a volte potevano influire sul rimodellamento dei miti (ma non verosimilmente in periodo arcaico), essi segnerebbero il fallimento completo nel caso di un ladro parricida che tuttavia ottiene di esser rapito sotto terra e di diventare personaggio venerato nel culto ed elargitore di oracoli ritenuti veraci. Quanto, infine, alle alterazioni dovute allo sforzo *sistematore* della mitologia, di esse si potrebbe forse parlare per quello che riguarda la parte di Kerkyon, venerato in Eleusi e forse ricordato anche in Beozia: ragione che potrebbe esser sufficiente per inventare la sua fuga da Orcomeno ad Eleusi. Ma Trophonios non ha legami consistenti con altre località, nè con altri personaggi mitici, che abbiano potuto render necessaria una rimanipolazione mitografica del suo mito. Quali sarebbero stati, dunque, i motivi della supposta alterazione?

Non resterebbe, allora, che un'altra spiegazione, cui molti studiosi ricorrono volentieri in casi simili. Invece di pensare a una graduale alterazione dell'originario mito sacro di Trophonios, si dirà: il racconto dell'arciladro è una fiaba, più o meno universalmente diffusa, priva di ogni valore religioso; essa, non si sa bene perchè, è stata applicata all'eroe mantico e nutritore venerato a Lebadea, mentre il mito sacro legato a questo culto è scomparso senza lasciar traccia. Questa ipotesi fondata su almeno tre premesse indimostrabili e di

per sè non troppo verosimili — 1) scomparsa totale del mito in un culto fiorente per più d'un millennio, 2) attribuzione, in epoca arcaica, di una favola profana a un essere venerato nel culto e 3) una ragione concreta, peraltro ignota, per cui quella favola sarebbe stata applicata, tra tante centinaia di eroi, precisamente su Trophonios — potrebbe reggersi solo in virtù della mancanza assoluta di ogni soluzione migliore. Ma allora conviene riflettere più scrupolosamente, se il ragionamento che conduce a un risultato così poco convincente, non sia viziato in partenza da qualche errore o preconcetto.

* * *

L'idea che si ha di solito — e sempre in astratto — del legame tra un culto e un mito, è pressappoco questa: ogni culto ha un carattere specifico e perciò un mito che sia legato ad esso (e non importa, se come sua "proiezione" o sua ragion d'essere o espressione parallela, in un altro linguaggio, del suo senso, nè se strettamente appartenente al rituale o semplicemente sorto nel medesimo ambiente) deve essere ugualmente specifico e riferibile solo a quel determinato culto. Vi è di più: l'idea che un mito, per poter essere considerato come tale, cioè religiosamente significativo, debba avere un contenuto specifico ed esclusivo, è stata qualche volta avanzata anche indipendentemente dalla questione del nesso tra mito e culto. Così, nel campo della mitologia greca, E. Bethe[86] l'ha sostenuta con una coerenza che praticamente bastava da sola a portarla *ad absurdum*: quando p. es. analizzando il mito di Perseus, Bethe ne stacca, pezzo per pezzo, ogni elemento che si ritrovi anche in altri miti — così la nascita da una vergine, l'esposizione sull'acqua, la liberazione di una fanciulla (Andromeda) minacciata da un mostro, l'elmo che rende invisibile, ecc. ecc., finchè non ne rimane se non l'uccisione della Gorgo: « das ist etwas Einziges, nur ihm Eigentümliches! » Fino a un certo punto: non é forse soltanto una variazione del diffusissimo tema delle imprese eroiche contro personaggi mostruosi? Il suo carattere specifico non è più pronunciato di quanto nell'ambito del tema del "parto verginale" sia p. es. la segregazione di Danae in una costruzione sotterranea! Di modo che volendo si può negare a Perseus anche quest'ultimo tratto rimasto del suo mito, e così di uno

86 *Märchen, Sage, Mythus*, Leipzig 1923, 99, 105 sgg.

dei miti più ricchi di tutta la mitologia eroica greca non rimane nulla. E' chiaro che il metodo è pericoloso, perchè porta alla totale distruzione del materiale che intende studiare: ma se fosse giustificato, non resterebbe che da rassegnarsi a un così funesto risultato.

Bethe distingue, dunque, i miti specifici e altri che, con la qualifica di "Allerweltsmotiven" considera come "fiabeschi", derivati non dal mito ma dal folklore[87]. Non è il caso di riprendere la questione del rapporto tra mito e fiaba, se l'uno derivi o possa derivare dall'altra o viceversa[88]: nessuno ha assistito al processo in cui un motivo sia passato dalla fiaba nel mito o dal mito nella fiaba; ma resta il fatto ben controllabile che spesso lo stesso motivo ricorre nell'uno e nell'altra; non è quindi il motivo di per sè che rivela il proprio carattere sacrale o profano, bensì l'impiego che se ne fa, il contesto in cui s'inserisce.

Ciò che però, anche a parte la questione della fiaba, va scartato in tutti i modi, è il criterio secondo cui un "motivo" mitico, per poter esser considerato come autentico e religiosamente significativo, dev'essere specifico ed appartenente, in esclusiva, a un determinato culto o personaggio mitico. Tale criterio urta con ogni evidenza contro la realtà dei fatti. Probabilmente, infatti, non esiste nemmeno un solo mito sulla terra che appartenga in tutti i suoi elementi a un unico complesso religioso; anzi, in tutti i miti — dei popoli antichi come di quelli primitivi — si riscontrano motivi episodi temi diffusi anche altrove. E vi è di più: anche nella medesima mitologia certi temi (o addirittura tutti?) si associano a diverse figure, senza per questo perdere il loro carattere sacro. Ciò apparirà evidente da qualche esempio preso da mitologie vive.

La figura che domina la mitologia polinesiana è indubbiamente l'"eroe" Maui: è lui che al principio dei tempi ha pescato dal fondo

---

[87] Simili distinzioni tra mito e fiaba e simile attribuzione alla sfera delle favole di motivi tramandati nella mitologia greca, ricorrono insistentemente tuttora negli studi: in ultimo, v. H.J. Rose, *Gods and heroes* (p. 7: fiaba è ciò che sorge dal puro intento di divertire - tesi che lascia perplessi in considerazione del limitatissimo numero dei motivi fiabeschi con cui l'intera umanità si diverte...).

[88] Cfr. però L. Lévy-Bruhl, op. c. 225 sgg. e, più recentemente V. Ia. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino 1949 (a me accessibile soltanto nella traduzione italiana). Ultimamente K. Kerényi in Saeculum 7, 1956 si pronuncia nettamente per il carattere tardo della favola rispetto al mito.

del mare le isole polinesiane, che ha alzato il cielo a giusta distanza dalla terra, ha regolato il corso del sole, ha procurato, discendendo negli inferi, il fuoco per l'umanità, per rammentare solo le principali tra le sue numerose imprese. Ora, non vi è una sola di queste imprese che nelle varie isole della Polinesia sia attribuita esclusivamente a Maui [89]: la pesca delle isole può esser opera di Vatea (a Tongareva), di Tiki (a Fakaofo), di Rangi (a Mangaia), di Tangaroa (a Tonga, Samoa), la separazione del cielo dalla terra può esser attribuita a Tiki (a Samoa), a Ru (Mangaia), a Tane (Paumotu), a un uomo anonimo (Rotuma, Niue); il regolamento del corso del sole a un uomo anonimo (Samoa), la katabasis per il fuoco a Ti'iti'i (Samoa), a Talanga (Tokelau). Bisogna ricordare che nel politeismo piuttosto sviluppato dei polinesiani ciascuna delle figure che occasionalmente subentrano (o, invece, cedono il proprio posto) a Maui, hanno anche miti in proprio (condivisi magari con altri personaggi) e una fisionomia personale: se tra Maui e Tiki (o Tikitiki) i punti di contatto sono numerosi, al punto da permettere non solo la teoria moderna di una loro originaria identità, ma anche l'esistenza mitica di un Maui-tiki o Maui-tikitiki, prodottasi per fusione, facilitata o meno dall'originaria identità, ma in tutti i modi da una notevole affinità [90] — ciò non si potrà certo dire per il caso di Tangaroa o di Rangi.

Presso i Sotho del Transval non esiste un politeismo vero e proprio, come lo si intende abitualmente. I personaggi della loro mitologia sono animali, mostri, spiriti, e anche uomini o donne che hanno nomi propri ma che figurano solo in determinati racconti in cui non intervengono gli altri [91]; solo alcuni di questi personaggi, come Hobeane, Kutshvane, i fratelli Mascilo e Mascilvane tornano a più riprese e in contesti meno episodici. Hobeane o Huveane è l'eroe di un racconto prodigioso: egli, senza aver moglie, viene ad avere

[89] I dati qui citati si trovano in R. WILLIAMSON, *Religious and cosmic beliefs of Central Polynesia*, 1-2, Cambridge 1933; la maggior parte delle varianti citate si trovano riunite in una tabella (A) allegata al vol. 2.

[90] Tuttavia la funzione predominante di Tiki sembra quella del "primo uomo", che invece non è particolarmente caratteristica di Maui.

[91] La più abbondante raccolta di testi, ad opera di G. HOFFMAN, si trova in ZfKol. Spr. 3, 1912-13, 124 sgg.; 5, 1914-15, 81 sgg.; 6, 1915-16, 28 sgg.; 125 sgg.; 206 sgg.; 285 sgg.; ZfEing. Spr. 18, 1927-28, 241 sgg.; 19, 1928-29, 268 sgg.

un figlio, cosa così anormale da preoccupare i genitori che perciò tentano di eliminarlo; per ben tre volte gli tendono trabocchetti che egli tuttavia riesce sempre ad evitare; poi, a sua volta, gioca dei tiri ai genitori e alla gente del villaggio, prima procurandosi un bel gregge (col nascondere sempre uno degli animali gemelli nati nel gregge del padre) e poi prendendo in giro tutti nel ruolo del finto tonto. Uno dei suoi scherzi memorabili è quando conduce il padre assetato in cima a una roccia dove si trova una sorgente, poi scende, levando accuratamente i chiodi conficcati nella roccia, con l'aiuto dei quali sono saliti, di modo che il padre vi rimane bloccato, mentre Hobeane torna a casa, mangia anche il cibo del padre, riempiendo poi di sterco il suo recipiente [92]. Ora, il triplice trabocchetto evitato (ma qui con l'aiuto di una cornacchia che avverte l'eroe), figura anche nella storia di Mascilo che tuttavia ha un carattere abbastanza differente; l'episodio dei chiodi tolti ricorre, invece, in forma ancora più drastica, nella storia di Kutshvane che lascia il padre, nella stessa maniera, in cima ad un albero e, tornando a casa, dorme con la propria madre... Ora, se tra Mascilo e Hobeane la differenza è piuttosto netta, salvo l'episodio in comune, gli indigeni considerano Kutshvane anche come "un altro nome" (ZfEing. Spr. 19, 269) dello stesso "dio" che è Hobeane: infatti, quest'ultimo, malgrado le sue avventure tutt'altro che rispettabili secondo i criteri moderni, è "il grande dio" — il Modimo — dei Sotho [93]. Questo "Modimo", del resto, senza un nome personale, ha ugualmente a che vedere con qualcosa di molto simile ai chiodi levati, ma anzichè nel racconto di un tiro giocato, in una narrazione di portata cosmogonica: egli lascia la terra, salendo in cielo mediante una scala, e levando, dopo ogni passo, il piolo che non serve più, di modo che gli uomini, sue creature, non possano seguirlo (ZfEing. Spr. 19, 270): così egli statuisce l'inaccessibilità del cielo. Tornando a Kutshvane, malgrado la sua

---

[92] A. Werner, *Myths and Legends of the Bantu*. London 1933, 159.

[93] Per la questione della sua identità con lo Huve dei Boscimani cfr. A. Werner, op. cit. 155 che riporta anche l'opinione di Miss Bleek.-H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit*, 30 riferisce una versione secondo cui Huveane è figlio di Modimo; crea, o più esattamente "fa uscire" gli uomini dal canneto contro la volontà del padre; li libera, inoltre, dal ventre di un mostro che li ha inghiottiti: ora, quest'ultima impresa, nei testi raccolti da Hoffmann, è attribuita, invece, a Mascilo e Mascilvane (ZfKol. Spr. 6, 305 sgg.) e a personaggi anonimi (ibid. 310 sgg.) o anche a Mascilo e Masciape (313 sgg.).

identificazione (forse, del resto, un po' forzosa) con Hobeane e Modimo e l'episodio dei chiodi, nel suo mito egli ha una personalità ben distinta da quella di Hobeane: basterebbe ricordare che quest'ultimo si occupa sempre di greggi (anche nel mito antropogonico ricordato da BAUMANN), mentre Kutshvane è esplicitamente caratterizzato come cacciatore (anche nel mito dell'origine della morte, di cui è protagonista).

Per terzo e ultimo esempio può servire di nuovo Wakdjunkaga, il *trickster* dei Winnebago, su cui oggi si dispone della preziosa documentazione e dell'approfondito studio di P. RADIN[94]. I Winnebago conoscono due figure di *trickster*: accanto al ciclo mitico del più o meno antropomorfo Wakdjunkaga, esiste anche quello della Lepre, eroe ben noto a molti altri popoli di lingua sioux. Ora, vi è una serie di imprese e avventure attribuite ugualmente a questi due personaggi (altrettanto accade anche presso i Ponca, benchè questi sappiano anche di un antagonismo tra la Lepre e il loro *trickster* antropomorfo, Ishtinike che alla fine viene anche ucciso dalla Lepre). Malgrado, però, la larga identità di avventure e di carattere — entrambe le figure sono di ingannatori, ma entrambi, contemporaneamente, sono anche benefattori dell'umanità — ciascuno dei due personaggi ha anche caratteri e storie che mancano all'altro: solo la Lepre ha, p. es. un mito di nascita, mentre l'essere antropomorfo esiste da sempre, è il "primo nato", il "vecchio", solo la Lepre ri-crea il mondo dopo il diluvio ecc. — RADIN affronta naturalmente il problema storico implicito in queste analogie e differenze tra i due tipi di figura, cercando di risolverlo per mezzo della ricostruzione del loro divenire attraverso processi di differenziazione e contaminazione: tali tentativi sono, effettivamente, indispensabili ai fini dell'interpretazione e verrà il momento in cui si cercherà di intraprenderli anche nel campo della mitologia eroica greca. Ma per il momento si tratta solo di constatare che l'appartenenza esclusiva di un mito a un personaggio o comunque a un solo complesso religioso non è affatto una condizione imprescindibile del suo valore sacrale: tanto per restare all'ultimo esempio, malgrado i miti comuni ad entrambi,

---

94 P. RADIN-K. KERÉNYI-C.G. JUNG, *Der göttliche Schelm*, Zürich, 1954; P. RADIN, *The Trickster. A study of American Indian Mythology. With commentaries by C.G. Jung and K. Kerényi*, London 1956. Cfr. SMSR 29, 1958, 129 sgg.

il Wakdjunkaga e la Lepre dei Winnebago sono ugualmente — come nota Radin (p. 102 dell'ed. ted., 118 dell'ed. ingl.) —, personaggi dei *waikan* cioè dei racconti definiti come "ciò-che-è-sacro" e che, a differenza dei *worak*, racconti profani, si riferiscono sempre ai tempi primordiali e non possono esser raccontati durante l'estate, nè da parte di chiunque, ma solo di narratori specializzati.

* * *

E' ora di ritornare alla mitologia greca e di riprendere anche l'esempio di Trophonios, che, scelto per arrivare mediante la sua analisi fino all'estremo punto dei dubbi intorno alla possibilità di una valorizzazione storico-religiosa dei miti greci, forse si rivelerà, invece, di grande aiuto nel tentativo di sgombrare il terreno da diversi pregiudizi che sono alla base di quei dubbi. Di uno di essi si è già praticamente fatta giustizia: se il racconto della "morte come premio" ricorre anche nel mito argivo di Kleobis e Biton o se quello sull'arcìladro è un "Allerweltsmotiv" attribuito — nelle varie "fiabe" e nei vari miti di diversissimi popoli — a vari personaggi[95], questa circostanza non esclude affatto che una di queste versioni, o tutte e due, abbiano un valore sacrale anche nel culto di Lebadea.

Un secondo punto da considerare è questo: con quale diritto si può affermare che l'apparente dissociazione tra il culto di Trophonios a Lebadea e i suoi miti implichi la mancanza di valore sacrale in questi ultimi? Per poterlo affermare, bisognerebbe anzitutto esser sicuri di comprendere perfettamente il senso del culto e il senso del mito e di poter constatare, quindi, che essi non hanno nulla in comune: ma se una tale perfetta comprensione è assai difficile in tutti i casi, essa è addirittura impossibile finchè un fatto religioso

---

[95] A questo proposito serve forse ancora una precisazione: nel campo dei miti proprio quelli più diffusi sulla terra possono esser considerati come i più antichi. Motivi come la separazione di cielo e terra, il ratto del fuoco ecc. appaiono in innumerevoli mitologie e perciò necessariamente si legano a personaggi mitici differentissimi. Nella sola Africa l'elargizione del fuoco all'umanità — come mostra Baumann (p. 355 sgg.) — può essere (secondo i vari tipi di civiltà che hanno conservato e utilizzano quest'antichissimo mito) opera 1) dell'Essere Supremo; 2) del Primo Uomo sceso dal cielo; 3) del primo re; 4) di gente proveniente dagli inferi (eventualmente dopo un'apposita katabasis); 5) di "eroi culturali" rapitori del fuoco, che a volte possono esser; 6) gemelli, e infine, 7) di animali (soprattutto del cane).

viene esaminato isolatamente. Miti e culti possono rivelare, almeno parzialmente, il loro significato soltanto nei quadri di un ampio esame di casi paralleli e di casi più o meno affini e più o meno differenti. Per quel che riguarda il caso concreto: non sapendo (e non potendo sapere) ancora quale sia la ragion d'essere, p. es. della storia dell'arciladro, non si è affatto in grado di dire se essa possa, o meno, coerentemente appartenere al culto dell'eroe mantico.

Ma vi è un terzo punto, molto più importante perchè non limitato al caso di Trophonios. Si supponga pure che in questo caso specifico si abbia a che fare con una formazione secondaria: intorno al personaggio venerato a un certo momento (assai antico, in verità) si sarebbe cominciato a narrare — per ragioni ignote e difficili perfino ad immaginarsi — una storia che in origine non lo riguardava. Ora, basterebbe questo fatto, anche ove fosse (come, in realtà, non è) accertato, per dire che quella storia era, necessariamente e di per sè, di carattere profano? Che a Trophonios essa si sia attaccata in maniera secondaria, non decide nulla delle sue origini: può essersi attaccata a Trophonios, proveniente dal mito di un altro eroe o dio, come a Tangaroa può essersi attaccato un mito di Maui o viceversa, e alla Lepre dei Winnebago un mito di Wakdjunkaga o viceversa. Non per questo essa è necessariamente priva di valore religioso e inutilizzabile come documento della religione greca: tutt'al più — ma anche questo rimane, come si è visto, da dimostrarsi — sarebbe inutilizzabile per lo studio della figura e del culto di Trophonios.

Con questa distinzione si apre, improvvisamente, una prospettiva nuova. Basta, infatti, capire che uno studio sugli eroi greci in generale (di cui si tratta in questo volume, ma ovviamente considerazioni analoghe valgono per la possibilità di utilizzare ogni altra specie del mito greco), uno studio sull'eroe nella religione greca, sul fenomeno religioso ch'esso rappresenta, ha compiti — e perciò deve aver anche *mezzi* — completamente diversi da quelli che si delineano nel caso dello studio di un singolo personaggio eroico, per trovarsi di fronte a una situazione nuova. Il problema di fondo non sarà più, infatti, quello dell'appartenenza di un singolo mito a un singolo personaggio o a un suo particolare culto, dell'eventuale "dissociazione" o nesso coerente tra l'uno e l'altro, ma sarà, anzitutto la questione, se quello o qualsiasi altro mito eroico possa esser considerato come un prodotto religioso o debba le sue origini a fattori extrareligiosi (letterari, morali, politici ecc.). Bisogna, infatti, tener

distinte la questione della "dissociazione" che riguarda un singolo culto e l' "alterazione" che riguarda l'intero materiale mitologico greco. Invece dell'analisi di singoli casi — quasi sempre disperata, e non solo per lo stato frammentario della documentazione, ma anche per l'isolamento in cui essa pone i fatti — s'impone anzitutto la necessità di una considerazione *globale* della mitologia eroica, necessità che, del resto, è in pieno accordo con l'esigenza (v. sopra p. 18 sg.) di una morfologia quanto più completa dei miti (come dei culti) degli eroi greci.

* * *

Necessità è una cosa, possibilità un'altra: sarà possibile restringere in una sinossi le molte centinaia di miti eroici? di stabilire, quali di essi siano veramente d'origine mitica, quali, invece, si siano spogliati del loro carattere originario sotto la spinta di esigenze estranee alla religione?

Sono due questioni distinte. Per rispondere alla prima, è opportuno ricordare l'esperienza fatta poco innanzi: di diversi personaggi mitici si raccontano spesso (anche nelle mitologie vive) episodi identici. Perchè? Forse non si è ancora in grado di dare una risposta esauriente: ma per quel che riguarda la mitologia greca (e in generale le mitologie di politeismi particolarmente sviluppati), bisogna subito constatare che il numero dei personaggi mitici e venerati nel culto è di gran lunga superiore a quello dei tipi di vicende che ricorrono nelle loro storie: ragione già sufficiente anche se non unica del ripetersi della stessa specie di accadimento — certo infinitamente variato nei dettagli — nella storia mitica di diversi personaggi. Si ricordi, a questo proposito, il tentativo di Lord Raglan (p. 179 sg.) che vuole stabilire un *pattern* "del" mito eroico, enumerando precisamente 22 motivi — non uno di più, nè uno di meno — che in buona parte sarebbero presenti nella storia di ogni singolo "eroe", si tratti di eroi greci o personaggi delle più varie mitologie del mondo [96]: tentativo indubbiamente errato, e non tanto

[96] Ecco la sintesi testuale di Raglan: « (1) The hero's mother is a royal virgin; (2) his father a king, and (3) often a near relative of his mother, but (4) the circumstances of his conception are unusual, and (5) he is also reputed to be the son of a god. (6) At birth an attempt is made, usually by his father or his maternal grandfather, to kill him, but (7) he is spirited away, and

perchè, come risulta dagli esempi stessi, pur accuratamente scelti, che lo studioso inglese adduce, quei motivi non si trovano tutti riuniti che in pochissimi casi, quanto piuttosto per la ragione opposta, che cioè essi non esauriscono neppure lontanamente la tematica dei miti eroici. Non esiste uno schema *del* mito eroico, ma esistono temi mitici ricorrenti nella mitologia eroica (come in quella divina) in numero limitato rispetto al numero dei personaggi, anche se non è da sperare che essi si possano enumerare facilmente in maniera esauriente e anche se la loro frequenza è varia. Prima ancora di caratterizzare (mediante il loro sempre diverso raggrupparsi) i singoli eroi, *questi temi ricorrenti caratterizzano la mitologia eroica come tale* e quindi la natura dell'eroe come tale, al di là della loro sempre più o meno marcata personalità individuale. *La considerazione globale, sia pure non esauriente, di questi temi caratteristici non è affatto al di fuori della possibilità del ricercatore.*

Per la seconda questione — quali, cioè, dei miti o, piuttosto: dei temi mitici (non più innumerevoli!) siano effettivamente d'origine mitica, cioè religiosa, e non prodotti profani, — naturalmente si rende necessaria la ricerca di *criteri* d'autenticità. E con un primo tentativo di tale ricerca si chiuderà questo primo, lungo capitolo preliminare.

* * *

Se, come si è detto, la mitologia greca, malgrado la sua splendida varietà e i suoi innumerevoli personaggi, è imperniata su un limitato numero di vicende tipiche, di temi ricorrenti e caratteristici,

(8) reared by foster-parents in a far country. (9) We are told nothing of his childhood, but (10) on reaching manhood he returns or goes to his future kingdom. (11) After a victory over the king and/or a giant, dragon or wild beast (12) he marries a princess, often the daughter of his predecessor, and (14) becomes king. (14) For a time he reigns uneventfully and (15) prescrives laws, but (16) later he loses favour with the gods and/or his subjects, and (17) is driven from the throne and city, after which (18) he meets with a mysterious death, (19) often at the top of a hill. (20) His children, if any, do not succeed him. (21) His body is not buried, but nevertheless (22) he has one or more holy sepulchres. » Gli esempi addotti vanno da eroi (Oidipus, Theseus, Pelops ecc.) e dèi (Zeus [!], Apollon) greci a Romulus, ai biblici Giuseppe, Mosè, Elia, a Sigfrido, al Nyikang degli Scilluk e perfino a Robin Hood — che hanno nel loro mito un certo numero dei 22 motivi (mai tutti). Cfr. anche lo "schema" molto meno dettagliato — quattro o cinque temi ricorrenti — in RADERMACHER, 133.

saranno logicamente questi a dover formare oggetto della massima attenzione. E questa constatazione offre subito un primo criterio approssimativo che si potrebbe chiamare il *criterio della frequenza*. Più frequentemente ricorre, infatti, un determinato tema mitico — nei miti dei più vari personaggi — più probabile sarà che esso sia un elemento costitutivo e tradizionale della mitologia e non un'invenzione occasionale, non una deformazione dettata da motivi culturali più recenti. Se ciò è vero, significa che non basta scartare, ma bisogna addirittura *rovesciare* la tesi già sopra criticata di coloro che, con E. BETHE, cercano il nucleo autentico di ogni mito in qualcosa di specifico ed esclusivo [97]. I fatti confermano la giustezza di questa posizione: un episodio che ricorresse in un solo racconto relativo a un singolo eroe, completamente isolato e senza raffronti possibili, difficilmente permetterebbe conclusioni di rigore scientifico (cioè non puramente "intuitive") sul suo valore religioso; esso potrebbe esser "inventato" al di fuori d'ogni tradizione. Per dire un esempio: Trophonios, come si è visto, secondo una variante del "mito" della sua morte, essendo πάνυ φιλόδοξος, cioè per amor di gloria, si sarebbe costruito il celebre luogo sotterraneo e, senza più mangiare e bere, si sarebbe lasciato morir di fame. Ora, dovunque si cerchi, un episodio simile non si trova in tutta la mitologia greca degli eroi. Malgrado, perciò, l'apparente legame tra il racconto e il luogo di culto, sorge il sospetto che si tratti di un pseudo-mito, di un'invenzione non-tradizionale: e il sospetto trova conferma nel fatto che l'episodio s'inquadra in una determinata moda secondo cui, nel periodo ellenistico, si pensava dei filosofi stoico-cinici. Così, anche se non si sapesse che il "mito" di Herakles al bivio è opera personale del sofista Prodikos (Xenoph. *memor.* 2, 1, 21 sg.), e lo si trovasse nel complesso dei miti narrati sullo stesso eroe, esso colpirebbe per il suo isolamento: nulla di simile si riscontra, infatti, negli altri miti eroici. Si tratta dunque di un pseudo-mito, determinato non dalla tradizione religiosa, ma da fini extra-religiosi, filosofico-morali. In altri casi il carattere isolato di un episodio può dipendere dalla realtà storica di quest'ultimo; il mito tende a legarsi a luoghi, persone, eventi reali e ad imporre le proprie forme alla realtà storica che, invece, di per sè, è irrepetibile e non segue forme tradizionali; della mitizzazione di eventi e perso-

[97] Tale tesi andrebbe d'accordo con la concezione del mito come "spontanea espressione fantastica"; ma il mito è anzitutto *tradizione*.

naggi storici (la formazione di "leggende") si conoscono innumerevoli esempi. Il "mito" della nascita e dell'infanzia di Kyros, formatosi dopo appena cento anni [98] dalla vita reale del re, ha diecine di riscontri nella mitologia eroica: ma i dettagli delle sue guerre contro la Lidia e la Babilonia restano isolati, perchè sono fatti storici. Ora, nulla esclude, in teoria, che anche miti più antichi si siano formati intorno a fatti reali, incorporandone qualche elemento: ma l'elemento storico si riconosce appunto in quanto e finchè conserva il proprio carattere irrepetibile, mentre se lo perde, assimilandosi completamente alle forme tradizionali, la sua origine storica è del tutto irrilevante dal punto di vista dello studio della mitologia; ma anche in questo caso, sarà il criterio della frequenza ad aiutare a distinguere ciò che ha origine mitica da ciò che ne è indipendente.

La validità di questo criterio ha tuttavia i suoi limiti, e non tanto nel fatto che anche miti "inventati" ricorrono spesso a temi mitici autentici — perchè questo non toglie nulla all'autenticità dei temi stessi — quanto piuttosto perchè la mitologia non è l'unico prodotto umano orientato sul tipico e sui temi ricorrenti. Le difficoltà che possono sorgere da questa situazione appariranno dal seguente esempio.

Un motivo straordinariamente frequente dei miti eroici è l'uccisione casuale di un personaggio da parte d'un altro: il φόνος ἀκούσιος. Come Perseus uccide involontariamente, lanciando un disco, il nonno Akrisios (Apollod. 2, 47), così Oxylos il proprio fratello Thermios (Paus. 5, 3, 7) e, secondo una versione (Diod. 4, 72, 6), Peleus il fratellastro Phokos. Ma anche senza il motivo del disco, le uccisioni involontarie abbondano: Peleus stesso ne compie diverse, durante la caccia di Calidonia, scagliando male una lancia colpisce a morte il suocero Eurytion (Apollod. 3, 163, cfr. Pherecyd. fr. 1 b. Jac.), uccide anche Aktor, figlio di Akastos (Schol. Lycophr. 901). Tydeus uccide per caso il fratello Olenios (Pherec. 122 Jac.) o altri [99], Aitolos durante gli agoni per Azan uccide, in un incidente, Apis, figlio di

[98] Cfr. Radermacher, 82.

[99] Concordi anche se non sempre esplicitamente nella versione del φόνος ἀκούσιος, le fonti divergono nei riguardi della vittima: un altro fratello, Melanippos (Hyg. *fab.* 69), Toxeus figlio di Oineus (Schol. Stat. *Theb.* 1, 282), i figli di Melas (Alcmaeonis fr. 4 Kink.), Meleagros (Myth. Vat. 1, 198), Alkathoos (Apollod. 1, 76).

Iason (Paus. 5, 1, 8), Amphitryon il suocero Elektryon (Pherec. fr. 13 Jac.), volendo colpire un bue (Apollod. 2, 56), Bellerophontes il proprio fratello (Apollod. 2, 30), Herakles il piccolo coppiere Eunomos in Calidonia (Apollod. 2, 150) e il proprio ospite Kroton (Diod. 4, 24, 7), Kephalos, con la sua lancia infallibile, la moglie Prokris (Apollod. 3, 198), gli argonauti uccidono involontariamente il re Kyzikos che li aveva ospitati (Ap. Rhod. 1, 1054 sgg.) — e così via, l'elenco è tutt'altro che esauriente. L'esempio più antico si trova nell'Iliade: Patroklos οὐκ ἐθέλων aveva ucciso Aianes, figlio di Amphidamas (23, 85 sgg.). Una variante dello stesso motivo è rappresentata dai casi in cui l'eroe vuol uccidere qualcuno, ma per uno sbaglio fatale uccide un proprio familiare, come Aedon che invece di sterminare i figli di Niobe, colpisce il proprio figlio (versione presupposta già dall'Odissea, 19, 523 sgg.), o Poimandros, fondatore di Poimandria-Tanagra, invece dell'architetto Polykrithos che, come Remus, salta il muro della nuova città, colpisce il proprio figlio Leukippos (Plut. *Q. Gr.* 27). Altra variante: l'eroe vuol uccidere una persona e l'uccide, ma solo dopo risulta che questa persona era p. es. suo padre: oltre al caso notissimo di Oidipus e Laios, cfr. p. es. Althaimenes che uccide il padre Katreus, prendendolo per un pirata, e non sentendo, per l'abbaiare dei cani, le sue parole (Apollod, 3, 16). Altre volte si tratta di ferimento involontario, come quello inflitto a Cheiron da Herakles (Soph. *Trach.* 714 sgg.). E, altre volte ancora, l'eroe, pur non commettendo materialmente l'omicidio, causa involontariamente la morte di una persona cara, come Theseus che, per fatale distrazione, spinge il padre Aigeus al suicidio (Plut. *Thes.* 22, 1)[100].

L'immensa frequenza del motivo e l'antichità (omerica) delle sue prime apparizioni letterarie sembrerebbero garantire in misura più che sufficiente la sua autenticità mitica. Tuttavia da ben tre lati si possono muovere dei dubbi in proposito. Innanzitutto non può sfuggire all'attenzione ciò che, almeno a prima vista, costituisce il senso stesso del motivo: che fatalità! l'eroe, rispettabilissimo, scaglia la lancia, durante un'eroica impresa di caccia, e colpisce un compagno; oppure, giustamente adirato con qualcuno, lo vuol punire, ma ecco che, per errore, uccide il proprio figlio! — che fatalità e... che effetto letterario! Basti pensare all'importanza che nella letteratura greca — e,

[100] L'episodio è già presupposto da Simonid. in Plut. *Thes.* 17,5.

in particolare, da un momento in poi, nella tragedia — ha il tema della fatalità: si prenderà per motivo autenticamente mitico p. es. lo ἀναγνωρισμός solo per la sua frequenza nelle tragedie? Ora, per il valore *poetico* attribuito al φόνος ἀκούσιος si ha anche un preciso documento: Aristotele (*poet.* 1453 B) rileva l'efficacia letteraria dei casi di assassini di parenti in generale, ma poi in particolare quando ciò avviene senza che l'eroe sappia chi è la sua vittima e la riconosca soltanto dopo[101]. Non solo il mito, anche la poesia ha i suoi temi ricorrenti, i suoi luoghi comuni, e specialmente la poesia classica: la frequenza dei motivo studiato *potrebbe* dunque derivare anche dalla poesia. La questione, naturalmente, non sarebbe in tal caso, del tutto semplice, dato che la poesia in Grecia ha i suoi inizi nel mito e che d'altra parte il mito, in qualsiasi forma, anche non scritta, è già "letteratura", racconto cui non è mai — nemmeno nel mondo dei primitivi — estranea una tendenza a produrre anche effetti letterari[102]. Perciò nel caso di questo motivo (come di tanti altri) sarebbe un compito disperato scindere con precisione tra quanto esso deve alla tradizione mitica e quanto al gusto letterario. Piuttosto, bisognerà prendere in considerazione un altro fattore. Alla maggioranza degli eroi greci più celebri — non a quelli, cioè, strettamente locali — il mito attribuisce numerosi e lunghi viaggi. Non è ancora il momento di prender posizione nella questione se le frequenti migrazioni degli eroi derivino, come pensano alcuni[103], dal fatto che, avendo essi culti in diverse parti del mondo greco, era necessario spiegare la loro presenza in località distanti con presunti viaggi o se quelle migrazioni rispecchino, come ancora C. Robert era sempre disposto a pensare, le effettive migrazioni delle varie tribù e unità etniche minori che avrebbero portato con sè i propri eroi, o infine se esse fanno parte del carattere propriamente mitico dell'eroe (v. sotto a p. 298 sgg.). Fatto sta che gli eroi, secondo la tradizione, spesso viaggiavano, abbandonando la loro patria d'origine, e il pensiero razionale

---

[101] Cercando che cosa sia φοβερόν ed ἐλεεινόν (oppure δεινόν, e οἰκτρόν), lo individua nei casi ὅταν δ'ἐν ταῖς φιλίαις ἐγγένηται τὰ πάθη, οἷον εἰ ἀδελφὸς ἀδελφὸν ἢ υἱὸς πατέρα ἢ μήτηρ υἱὸν ἢ υἱὸς μητέρα ἀποκτείνει ἢ μέλλει . . . ma aggiunge (1454 A), dal punto di vista poetico βέλτιον δὲ τὸ ἀγνοοῦντα μὲν πρᾶξαι πράξαντα δὲ ἀναγνωρίσαι.

[102] V. in proposito le considerazioni di Radin nel luogo citato a p. 30 n. 23 e 24.

[103] Pfister, 106.

doveva chiedersi la ragione di questi spostamenti: ora, uno dei motivi assai ovvi per cui un individuo, anche in epoca storica, doveva lasciare la propria patria, era l'esilio; ma perchè un eroe poteva esser costretto all'esilio? tra gli altri possibili motivi si offre spontaneamente quello di un'impurità contratta involontariamente in seguito a un fatto di sangue. E si ricordi che proprio il primo caso documentato — quello di Patroklos, eroe oriundo di Opus, ma amico intimo del tessalo Achilleus, — sembra perfettamente d'accordo con questa spiegazione che, a sua volta, deporrebbe per un carattere secondario del motivo: un bisogno di aggiustamento razionale — simile a quello che più tardi presiederà alle manipolazioni dei mitografi — ne sarebbe la fonte, anzichè una qualsiasi forma di pensiero religiosa. Ma vi è — ed è forse più importante delle precedenti — una terza possibilità di derivazione extramitica del tema delle uccisioni involontarie. Agli eroi che erano vanto delle città, modelli e ideali dei popoli, troppi misfatti — e in particolare, troppi assassini — venivano attribuiti dalla tradizione, per non urtare la sensibilità morale dei tempi "storici": non sarà il carattere casuale e involontario delle uccisioni una scusa inventata per ragioni morali, un espediente per conciliare la tradizione con la nuova esigenza di rispettabilità morale degli eroi? In alcuni casi si ha quasi la certezza — raggiungibile con mezzi filologici — che effettivamente è così. Per esempio: Tlepolemos, futuro fondatore di Rodi, vive ad Argo; la sua impresa di οἰκιστής sarà, appunto, conseguenza di un esilio. Causa dell'esilio? Apollodoro (2, 170) racconta che una volta, volendo colpire uno schiavo [104], colpì invece, e con conseguenze mortali, il proprio zio Likymnios; perciò, macchiato di sangue, dovette abbandonare la propria città natale. Ma che l'uccisione di Likymnios non fosse considerata sempre come casuale, risulta da un verso di Pindaro — proprio di quel Pindaro che in altri casi fa di tutto per nascondere le colpe degli eroi (v. sopra p. 39): Tlepolemos compie l'atto per ira (χολωθείς: *Ol.* 7, 30). Alle ragioni di una tale ira il poeta non accenna: ma si è quasi indotti a credere che l'ira stessa sia soltanto una spiegazione qualsiasi, anteriore, in questo caso, alla scusa dell'involontarietà. Infatti, la variante più antica dello stesso mito che si conosca è un passo omerico (*Il.* 2,662 sg.) in cui l'uccisione è un fatto privo d'ogni qualsiasi motivazione: αὐτίκα πατρὸς ἑοῖο φίλον μητρῷα κατέκτα ἤδε γηράσκοντα Λικύμνιον

[104] Secondo un'altra versione: un bue (Schol. Pind. *Ol.* 7, 36c.).

Il caso di Tlepolemos è particolarmente chiaro, ma non è unico. Tra gli esempi citati: nel documento letterario più antico sul fatto di Amphitryon c'entrano lo stesso i buoi, ma in tutt'altro senso che nella versione sopra ricordata: egli uccide Elektryon χωσάμενος περὶ βουσί (Hes. *scut.* 11 sg). Peleus solo per la tradizione conservata da Diodoro uccide ἀκουσίως il fratellastro; altri autori, sia pur cercando di scaricare la responsabilità maggiore su Telamon (così Apollod. 3, 160) rivelano che egli, insieme col fratello, aveva motivi di farlo — motivi che singolarmente variano di autore in autore, lasciando sospettare che nella più antica tradizione, analogamente al caso di Tlepolemos, non figurassero affatto[105]. Senza poter ancora dir nulla di sicuro, si ha l'impressione che il fatto veramente mitico sia l'uccisione stessa, senza motivazione, e che prima ancora del tentativo moraleggiante di cancellare la colpa dell'eroe mediante la versione dell'involontarietà dell'omicidio, gli autori più antichi trovavano, forse per pure ragioni letterarie, motivi vari cui attribuire l'omicidio ritenuto intenzionale: ipotesi che sembra esser confermata anche dal passo citato di Aristotele che osserva, come i poeti più antichi facessero commettere agli eroi quel genere di delitto in piena coscienza[106].

Basta questo piccolo esempio per mostrare come il "criterio della frequenza" non sia sempre sufficiente ad autenticare l'origine mitica di un tema e, nello stesso tempo, a mostrare anche quali siano le cautele cui volta per volta è necessario ricorrere nel giudizio. Un certo correttivo, per il troppo fiducioso uso del criterio della frequenza, può infatti trarsi dalla ponderazione di tutte le ragioni che potrebbero eventualmente spiegare un motivo al di fuori del mito: si avrà così il "criterio dell'assenza di plausibili ragioni extramitologiche" con cui si avrà da fare in seguito e cui si è già ricorsi nel caso di Trophonios (v. sopra); se, infatti, per un tema frequente nella documentazione dei miti non si troveranno plausibili ragioni estetiche, razionali, morali, politiche, ecc. che possano spiegarne la formazione, si avrà motivo di esser persuasi che quel tema è autenticamente mitologico. Ove invece, come nell'esempio citato, tali ragioni extramitiche

[105] I motivi sono: invidia per la maggior bravura agonistica di Phokos (Apollod. *l.c.*) o per la preferenza che gli dimostrava il padre, Aiakos (Nicandr. in Ant. Lib. 38) o l'amore dei due fratelli per la madre tradita, Endeis (Paus. 2,29,9).

[106] ἔστι μὲν γὰρ οὕτω γίνεσθαι τὴν πρᾶξιν, ὥσπερ οἱ παλαιοὶ ἐποίουν, εἰδότας καὶ γιγνώσκοντας . . . .

possibili si trovino, si rimane — salvo l'intervento di altre considerazioni — nell'incertezza, poichè difficilmente si potrebbe giungere all'esclusione sicura di una coincidenza: resterebbe, infatti, sempre la posibilità che p. es. il motivo del φόνος ἀκούσιος, pur essendo spiegabile anche con i motivi estetici, razionali e morali sopra illustrati, avesse lo stesso, indipendentemente da tutte queste ragioni, un'origine nel mito vero e proprio (v. sotto, p. 89).

Per ridurre ancora le incertezze, nulla si può far di meglio che ricorrere alla comparazione, il cui servizio può consistere anche soltanto in questo: quando un elemento frequente dei miti greci può esser sospettato di dipendere da ragioni extramitologiche (letterarie, razionali, morali ecc.), ritrovandolo in una mitologia preletteraria e ancora strettamente religiosa si può esser praticamente sicuri di poter abbandonare quei sospetti. Bisogna soltanto ricordare che la comparazione nemmeno in questa sua funzione limitata deve fondarsi sulla superficiale somiglianza di elementi singoli: anche senza richiedere tutti gli accorgimenti della comparazione storica, il "criterio della comparazione" vale soltanto per temi complessi. Anche l'uso di questo criterio sia qui illustrato con un solo esempio.

Orion è uno dei tanti grandi eroi [107] *cacciatori* della mitologia greca, che s'incontreranno più in là; tale appare in tutti i suoi miti, a cominciare dalla più antica documentazione (Hom. *Od.* 11, 572 sgg.; allusione: *Il.* 18, 488). Contemporaneamente, però, egli è anche una costellazione — e anche questo fatto è documentato sin da Omero (*Il.* 18, 485 sgg.; 22, 29; Hes. *op.* 598 sgg.). Perciò gli studiosi ancora oggi si chiedono a volte « ob er als ursprünglicher Sterngeist zum irdischen Jäger herabgesunken oder ein solcher nachträglich an dem Himmel versetzt worden sei » [108]. Prima di porre una simile domanda, sarebbe in tutti i modi giusto riflettere sul fatto che presso numerosi popoli primitivi diverse costellazioni, ma anche precisamente quella di Orione, vengono immaginate come cacciatori mitici [109]. Tuttavia, questo fatto di per sè non ha alcun'importanza e non autorizza conclusioni: potrebbe trattarsi di una coincidenza superficiale. Già la evidente distanza cul-

---

107 La sua tomba era a Tanagra: Paus. 9,20,3.

108 Wehrli in RE 18,1 (1939), 1077 sgg.

109 Alcuni esempi, anche per Orion, in Hastings ERE 12, 63 sg., 67 sgg.; in M.P. Nilsson, *Primitive Time Reckoning*, Lund, 1920, 114 sgg. (Orion, p. es., a p. 114, 119).

turale tra la Grecia classica e il mondo dei popoli primitivi suggerirebbe di non dar molta importanza a simili analogie o di considerarle, come molti fanno, inerti sopravvivenze di una fase culturale più antica. Se non che anche questo giudizio sarebbe aprioristico, senza un esame più approfondito dei fatti relativi a Orion. Il grande cacciatore è in un singolare rapporto con la dea Artemis, caratterizzata anche lei come cacciatrice, solo che nel caso di Artemis questa qualità discende direttamente da quella più ampia di πότνια θηρῶν, "Signora degli Animali". Artemis ama Orion (Schol. lat. Arat. p. 249 M.), suo compagno di caccia (Schol. Arat. 636, Schol. lat. p. 248 M.): anche la versione omerica (Od. 5, 121 sgg.), secondo cui lo uccide ἀγανοῖς βελέεσσιν quando egli viene rapito da Eos, potrebbe fondarsi sulla presupposta gelosia della dea. D'altra parte, in altre versioni, Orion viene ucciso da Artemis per altri motivi: o la dea è tratta in inganno da Apollon che disapprova l'attaccamento della sorella divina al cacciatore mortale (Istr. fr. 64 Jac.), o perchè Orion ha tentato di usar violenza a lei (Hor. c. 3, 4, 70; cfr. Callim. *hymn.* 3, 265) o a una sua compagna fedele, l'iperborea Opis (Apollod. 1,27), o perchè ha osato sfidarla in una competizione agonistica (*ibid.*) o, infine, perchè si abbandonava a uno sterminio smisurato degli animali [110]. Gli studiosi moderni anche in questo caso si chiedono quale sarà stata la versione originale. Per il momento non importa insistere sul fatto (che più tardi emergerà da numerosi paralleli) che *diverse* di queste versioni possono esser autentiche contemporaneamente, come varianti genuinamente mitiche. E' piuttosto interessante notare che proprio la versione più recente come documentazione, l'ultima, — che meno ha, del resto, richiamato l'attenzione degli studiosi, — ha un carattere estremamente primitivo. Nella mitologia greca [111] è noto il tipo dell'eroe sterminatore delle bestie feroci, qualità che è un suo titolo di merito [112]. Orion stesso, del resto, appare in questa funzione nel suo mito di Chio (Schol. Arat. 636). Ma l'eccesso di questo sterminio come colpa punita dalla "Signora degli Animali", è un motivo che colpisce soprattutto il conoscitore di mitologie primitive e che improvvisamente getta luce sulla natura —

---

[110] Cic. *Arat.* 424: *ille feras vaecors amenti corde necabat* (cfr. 431: *cupide venantem*); Schol. lat. Arat. p. 196 M: *paene omnes bestias interficientem;* cfr. Ov. *fast.* 5, 451: *"quam nequeam" dixit "vincere nulla fera est"*.

[111] Ma anche in mitologie primitive, cfr. p. es. A. Werner, *op. c.*, 120.

[112] Cfr. p. es. Hippolytos che distrugge i lupi che devastavano Trezene: Paus. 2,31,4. Apis in Aeschyl. *Suppl.* 262 sgg.

o per dir con più precisione: sulle origini culturali — di Orion: una delle funzioni più evidenti di quell'antichissimo tipo di figura mitologica che è il Signore degli Animali (ma non mancano neanche figure femminili dello stesso tipo) è proprio quella di impedire e di punire la caccia smisurata, superiore al fabbisogno. Ora, il Signore degli Animali, come recentemente è stato da più parti riconosciuto, appartiene alle civiltà etnologicamente più antiche, quelle dei cacciatori primitivi [113]. Ma, mediante il suo stretto legame con la Signora degli Animali, di cui è compagno amato o rivale, e mediante la sua padronanza sugli animali, Orion rivela di essere, lui stesso, una specie di "Signore degli Animali". E' possibile, allora, che egli stesso incorra in quella colpa che normalmente il Signore degli Animali — e in questo caso, Artemis — punisce? Malgrado l'assurdità (sul piano razionale) di una simile idea, bisogna dire che è possibile: presso i cacciatori primitivi accade spesso che vi è un solo personaggio centrale della mitologia, che unisce in sè i caratteri d'un creatore (caratteri che altrove vengono demandati a un c. d. Essere Supremo) con quelli del Signore degli Animali, dell'eroe cacciatore uccisore di animali feroci e anche con quelli del *trickster* che commette azioni condannabili e insensate. Naturalmente, in questo luogo, porterebbe troppo lontano un'esauriente analisi comparatistica della figura di Orion [114], ma sia rammentato almeno un esempio del tipo di figura ora descritto: presso i Wabnaki (gruppo settentrionale degli indiani di lingua algonkina) Gluskabe [115] oltre a varie attività di creatore-trasformatore che lascia anche tracce permanenti sulla terra [116] è anche cacciatore (benchè nello stesso tempo conviva con gli animali) e, a un certo momento,

---

[113] Su questa figura v. tra l'altro A.E. JENSEN, *Mythos und Kult*, 165 sgg. R. PETTAZZONI, *L'onniscienza di Dio*, 648 sgg. Sulla « Signora degli animali », *ibid.* 432, 522 sgg. Caccia smisurata: 621/58.

[114] Essa richiederebbe un trattamento monografico; bisognerebbe, p. es., considerare anche il mito di nascita di Orion (Schol. Nic. *Ther.* 16; Ov. *fast.* 5, 495 sgg. ecc.; ma il mito è già presupposto da Pind. fr. 72 in Strab. 9, 404), dal seme di più dèi, che richiama quello di Rudra, (cfr. HILLEBRANDT, *Ved. Myth.* 2², Breslau 1929, 459), ugualmente padrone degli animali selvatici e... ugualmente connesso con una costellazione (*ibid.* 461).

[115] Un dettagliato riassunto dei suoi miti, con l'indicazione delle fonti, si trova in W. MÜLLER, *Die Religionen der Waldlandindianer*, Berlin 1956, 72 sgg.

[116] Ma anche Orion: è lui che ha ammonticchiato il Capo Peloris in Sicilia (Hes. fr. 183).

decide di uccidere tutti gli animali: solo sua nonna (la figura secondaria che l'accompagna) glielo impedisce, pensando ai futuri uomini che avranno bisogno di selvaggina; così questo mito di Gluskabe, — e ora si può aggiungere: quello di Orion — fonda l'illiceità dello sterminio smisurato degli animali. Ora, se tanti tratti essenziali della figura di Orion risultano radicati in una forma religiosa di estrema arcaicità, e precisamente risalente al tipo di civiltà dei primitivi cacciatori, ammirevoli osservatori, del resto, del cielo stellato [117], non vi sarà più motivo di dubitare che anche la sua doppia natura di cacciatore e costellazione sia originaria e autenticamente mitologica.

* * *

Ma oltre ai criteri ora descritti che permetteranno una nuova valutazione della mitologia greca — ossia fondata su una nuova specie di critica, storico-religiosa anzichè filologica, — ve n'è ancora un altro che in una notevole parte dei casi può rendere un buon servizio. Svincolato, infatti, da una concezione della mitologia imperniata unicamente sulle *figure* mitiche e applicato, invece, ai temi e caratteri ricorrenti, il *criterio del confronto tra mito e culto* torna a rivelarsi utile e fecondo. Non si tratterà più di cercare per il mito particolare di un determinato personaggio elementi paralleli nel particolare rituale del suo culto — impresa, come si è visto, spesso impossibile e sterile. Si tratterà di controllare, invece, se i singoli temi caratteristici *della mitologia eroica,* ricorrenti cioè nei miti di un gran numero di eroi, trovino qualche corrispondenza — non in certe forme particolari di un determinato rituale eroico, ma — nelle forme più diffuse e più generali *del culto eroico.* Questo confronto, finora non fatto da nessuno, va tentato anche a solo titolo d'esperimento, prima d'ogni ulteriore giustificazione teorica: esso è del resto suggerito anche dalla necessità (v. sopra p. 18 sg.) di fondare lo studio degli eroi su una morfologia quanto più completa *sia dei culti che dei miti* eroici. Ed è per quest'ultima ragione che gli si darà la precedenza su ogni altra parte della ricerca.

---

[117] Cfr. Nilsson, *Primitive Time Reckoning,* capitolo citato, passim.

2

Caratteri degli eroi nel mito e nel culto

L'esperimento che si tenterà nel presente capitolo non è privo di rischi e la validità dei suoi risultati ha i suoi limiti: ma di tutto questo sembra preferibile parlare più innanzi (v. sotto a p. 187 sgg.), sia per non soffocare sin dalla nascita un tentativo che pur potrà risultare utile, sia perchè se ne discuterà meglio in piena cognizione di causa, cioè a ricerca espletata.

Si tratterà di istituire un confronto tra determinate forme frequenti del culto eroico ed elementi ricorrenti dei miti eroici che sembrano fondarsi sopra la medesima concezione della natura degli eroi. Ma quale che sia la problematicità di questo procedimento, una cosa è certa: esso permetterà di esporre una notevole quantità di fatti relativi alla "religione eroica", fornendo così una base per le ricerche ulteriori.

Più che di premesse teoriche, dunque, questo capitolo ha bisogno di qualche premessa che ne illustri i metodi e limiti. Esso sarà sostanzialmente un'*esposizione di materiali*; l'interpretazione non vi avrà parte, se non occasionalmente e limitatamente a singoli dettagli. Ma anche come esposizione di dati, esso si manterrà in certi limiti: non mirerà affatto ad esser esauriente (il materiale contenuto in diversi dei seguenti paragrafi potrebbe facilmente esser triplicato e a volte anche decuplicato), ma soltanto *sufficiente*. Esso non terrà gran conto dell'età dei documenti che, come si è detto, non decide dell'autenticità religiosa dei fatti documentati. Altri due criteri dell'esposizione dei dati discendono direttamente dalle considerazioni dell'introduzione e del capitolo precedente: si tratterà delle forme *frequenti* del culto e dei miti, non delle forme costanti che, del resto, non esistono; ciò, naturalmente, introduce nel metodo un margine di elasticità che, se non

controllato coscientemente, potrebbe esser pericoloso: dove comincia, infatti, la "frequenza"? Se un tratto particolare risulterà in una dozzina di culti o di miti, potrà esser considerato "frequente", nel mondo delle molte centinaia di eroi? Mentre non bisognerà dimenticare che delle "molte centinaia" si sa sconfortantemente poco, e che nemmeno nei casi relativamente ben conosciuti si può supporre che la documentazione sia veramente completa, d'altra parte però, per limitare il pericolo della soggettività insito nella mancanza di un netto limite tra "frequente" e "raro", sarà necessario tener conto di altri fattori, di natura non numerica, come il *rilievo* che un dato fatto assume p. es. nella tradizione antica, l'atteggiamento degli eruditi antichi (che conoscevano un numero molto maggiore di fatti) di fronte ad esso e che ora è di curiosità, ora di sorpresa e ora, invece, di perfetta naturalezza di fronte a cose che susciterebbero tutt'altra reazione nei moderni, il carattere e la qualità del documento ecc. ecc. — tutto ciò non potrà esser spesso discusso esplicitamente e rimarrà per lo più sottinteso. Il secondo punto di vista già precisato nell'introduzione è che non si tenderà qui a stabilire quanto, tra i caratteri e temi discussi, sia *esclusivo* degli eroi, ma solo ad illustrare quanto di essi sia *caratteristico,* anche se eventualmente condiviso da altri esseri, come p. es. gli dèi; su questo punto si tornerà solo occasionalmente.

A) · L'eroe e la morte

Un carattere saliente e ben noto del *culto* eroico è che esso, in un gran numero di casi, si concentra intorno alla *tomba* dell'eroe[1]. Questo è forse il fatto che non fa sorgere la minima perplessità intorno al valore della "frequenza" e nello stesso tempo potrebbe anche esser tranquillamente considerato come "esclusivo" degli eroi. Forse proprio per questo è opportuno rilevare qui che nemmeno in questo caso eccezionalmente chiaro la frequenza sconfina nella costanza, nè si può parlare di un'esclusività completa. Esistono eroi senza tomba, e naturalmente non ci si riferisce ai molti eroi la cui tomba non è esplicitamente documentata, ma a quelli dei quali esplicitamente si nega che ne avessero una[2]; tali casi, infatti, apparivano strani agli

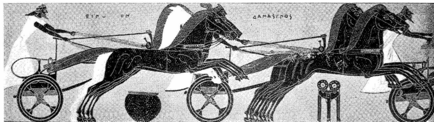
---

[1] Rohde 1, 153 sgg.; Pfister 401 sgg.; Eitrem, 1119 sg.; Nilsson, *GGR* 1², 187.

[2] Come p. es. a Trezene si negava che Hippolytos avesse una sepoltura (Paus. 2,32,1, ma per la tomba ad Atene v. Paus. 1,22,1).



TAV. 1. - L'eroe morto in combattimento (cfr. p. 88 e 92 sgg.): Aias trafuga la salma di Achilleus dal luogo del combattimento.



Tav. 2. - L'agone eroico (cfr. p. 94 sgg. e 104 sg.): corsa di carri nell'agone funebre in onore di Patroklos (dettaglio).

antichi stessi, tanto era normale il caso contrario. D'altra parte esiste anche qualche tomba di dèi: di Zeus a Creta, di Dionysos a Delfi (su cui si tornerà), di Asklepios ed altri [3]: ma se mai nel campo scientifico, proprio qui si può parlare di eccezioni che confermano la regola: il numero degli dèi "sepolti" è minimo rispetto alla massa delle tombe eroiche [4]. A volte gli eroi venerati in più d'una località avevano anche più d'una tomba [5]: se e fin tanto che queste tombe erano centri di culti strettamente locali, non costituivano un problema, ma divenute note al di fuori della loro città, davano origine a discussioni sull'autenticità dell'una o dell'altra (e quindi anche ad alterazioni, a fini polemici, delle singole varianti del mito della morte dell'eroe): ora all'opinione che alcune di esse fossero in realtà semplicemente cenotafi, ora a miti di traslazione che permettevano di distinguere una tomba originaria e una attuale e infine, forse [6], al raddoppiamento di qualche personaggio eroico. A parte la tomba che malgrado le eccezioni resta la più spiccata caratteristica degli eroi sul piano del culto, vi sono anche altri fatti cultuali che assegnano il posto degli eroi nel mondo dei morti: così il *rituale sacrificale* di cui si è già detto (sopra p. 9, 17 sg.) quanto poteva dirsi dopo le dettagliate discussioni più vecchie [7] e le rettifiche di A.D. NOCK. Di questi due fatti, tomba e rituale sacrificale, gli studi sugli eroi greci si sono occupati così largamente, che sarebbe inutile insistere sull'argomento e riportare i dati già varie volte trattati nella stessa connessione. Più interessante sarà considerare brevemente un altro fatto, non meno noto, del resto, ma che dà occasione a qualche riflessione. Del rituale di diversi eroi faceva parte una specie di *lamento* funebre. Qui si tocca (e abbastanza presto) il primo caso in cui non si dispone di un gran numero di esempi; tuttavia di un numero non trascurabile che insieme con l'evidente possibilità del *silentium* dei documenti per molti altri casi — si osservi il carattere quasi del tutto accidentale

---

[3] PFISTER 385 sgg. tratta tutti i casi che però, salvo i tre menzionati sopra, sono chiaramente dovuti a speculazioni evemeristiche anche piuttosto recenti. Su Asklepios v. sotto, p. 114.

[4] PFISTER 627 sgg. ne elenca quasi quattrocento.

[5] Dati in PFISTER 218 sgg.; EITREM, 1119.

[6] Così PFISTER 221 sg. tenta di spiegare l'esistenza degli eroi omonimi; ciò però non varrà per tutti i casi.

[7] DENEKEN, 2503 sgg.; ROHDE 1,148 sgg.; EITREM, 1123 sgg.; FOUCART, 94 sgg.

dei documenti che verranno menzionati! — permette di parlare di una forma caratteristica del culto eroico. Vi è, se mai, una questione pregiudiziale che sarà bene tenere presente qui e in tutti i successivi casi analoghi: non si tratterà di una forma caratteristica di una *particolare categoria* o *tipo* d'eroi? l'eroe lamentato non è cioè un fatto specifico tale da non permettere una generalizzazione riguardante gli eroi globalmente considerati? FARNELL, infatti, sostiene (p. 27) che la lamentazione periodica appartenga in proprio al "dio della vegetazione" e, perciò, tra gli eroi, alla classe, per lui non molto nutrita, degli "dèi scaduti". Egli afferma che «è molto rara l'annuale lamentazione dedicata all'eroe culturale o a quello dell'epos o della storia», ma non può fare a meno di citare almeno un caso che limita subito il valore della sua tesi: quello di Achilleus [8] che difficilmente permette speculazioni sul "dio della vegetazione". Ma si tratterà di un caso isolato, mentre il lamento su Linos (Con. 19) e altre figure simili [9] costituiscono davvero la regola? Non bisogna dimenticare che la lamentazione del dio ("della vegetazione") morto, logicamente [10] presuppone la lamentazione dei morti. Quest'ultima, in Grecia, è antichissima: nell'Iliade si presenta già con tutti gli elementi della sua tecnica articolata [11]. Perciò non mancano, infatti, gli studiosi che vedono l'origine del lamento periodico del culto degli eroi nella normale lamentazione dei morti [12]; mentre seguendo l'orientamento di FOUCART, si potrebbe anche sostenere che al culto eroico dei tempi

---

[8] Achilleus ritualmente lamentato dalle donne in Elide: Paus. 6, 23, 3; in Crotone: Lycophr. 859 e schol.

[9] Su queste figure v. il classico studio di W. MANNHARDT, *Mythologische Forschungen*, Strassburg 1884, 1 sgg. e, recentemente E. DE MARTINO in SMSR 28/2, 1957, 1 sgg. Si noti, ad ogni modo, che Lityerses, Hylas, Bormos ecc. non sembrano esser lamentati nei quadri di un *culto eroico*.

[10] "Logicamente" in quanto il lamento applicato a un dio ha la funzione di definire il dio come morto e non avrebbe senso se non appartenesse al normale servizio dei morti. E' vero che teoricamente si potrebbe immaginare che la lamentazione rituale fosse sorta nella sfera del culto di un particolare tipo di divinità e per analogia si fosse estesa sui morti umani: ma i fatti escludono questa possibilità, data l'immensa diffusione della lamentazione rituale dei morti (anche in civiltà di cacciatori-raccoglitori, prive di ogni idea di un "dio della vegetazione") e la stretta limitazione (mediterranea) del dio lamentato.

[11] Cfr. DE MARTINO, SMSR 26, 1955, 22 sg.

[12] P. es. M.P. NILSSON in N. Jb. 27, 1911, 634 (= *Opusc. sel.* 1, Lund 1951, 98 sg.) ed E. REINER, *Die rituelle Totenklage der Griechen*, Stuttgart-Berlin 1938, 102 sgg.

storici il lamento sia passato direttamente dal culto dei morti illustri perchè non manca qualche dato che potrebbe esser utilizzato in questo senso: si sa, infatti, che gli spartani veneravano i loro re defunti οὐχ ὡς ἀνθρώπους, ἀλλ' ὡς ἥρωας (Xen. *resp. Lac.* 15, 9) e della forma di questa venerazione faceva parte anche la lamentazione rituale (Herod. 6, 58); si aggiunga la notizia, secondo cui i corinzi al lamento dei loro re della dinastia dei Bakchiadai obbligavano anche una delegazione dei megaresi (Anecd. Bekk. 1, 281; Schol. Pind. *Nem.* 7, 155). Ora, poichè qui non si tratta di interpretare i fatti, ma solo stabilirne l'esistenza e la misura in cui possano considerarsi caratteristici, non si discuteranno le varie tesi: ma merita segnalare un certo numero di casi in cui sia i sostenitori dell'una tesi che quelli dell'altra dovrebbero far seri sforzi per giustificare le loro preferenze. «Il culto tegeate in cui figura Skephros non è un culto funebre» dice NILSSON [13], rinviando a *Griechische Feste* (p. 166 sg.) dove però esplicitamente ammette di non poter dare neanche una coerente interpretazione naturistica del culto. Skephros, nel racconto pausaniano (8, 53, 2 sg.), incontra Artemis e Apollon nel loro viaggio punitore diretto contro coloro che non hanno aiutato Leto; suo fratello Leimon, credendo che egli lo accusi davanti alle due divinità, lo uccide e viene a sua volta ucciso da Artemis; scoppia un'epidemia e l'oracolo impone il lamento in onore di Skephros, nel cui singolare culto figura anche l'inseguimento di un uomo da parte delle sacerdotesse [14]. Di Ino si possono congetturare molte cose, ma sarebbe più che arduo voler scoprire in lei un "nume della vegetazione" [15]: eppure, per caso [16]

[13] N. Jb. vol. cit. 615/2 = *Op. sel.* 1, 76/10.

[14] I limiti dell'interpretazione naturistica (v. la letteratura in RE s.v. Leimon [LAMER], fondata sull'etimologia (Leimon, il prato umido, Skephros, l'aridità [? da σκάρφος, κάρφος]) sono indicati chiaramente da NILSSON: perchè dovrebbe esser pianto proprio l'eroe "arido", anzichè la vegetazione? in che rapporto starebbe l'inseguimento (di Leimon, secondo l'aition, da parte di Artemis) con il culto di Skephros? Nilsson arriva a suppore, con riserva, che Leimon sia un duplicato di Skephros che gli si sarebbe sostituito (ma perchè non, allora, anche per quel che riguarda la lamentazione?) in virtù del suo nome trasparente... Sul motivo di fratelli antagonisti v. però più avanti.

[15] Con il grano Ino Leukothea ha una sola volta a che vedere: quando fa seminare alle donne della sua città grano già tostato, quindi sterile (Apollod. 1, 80).

[16] Da un aneddoto degli *Apopht. Lac.* 228 E.

si viene a sapere che del suo culto faceva parte un lamento periodico[17]. Anche di Alkestis, che sembra[18] avesse lamenti periodici nel suo culto, si è tentato di fare una « dea della vegetazione »[19], inutile dire con quanto arbitrio. Ma arbitraria appare l'applicazione dello stesso schema interpretativo anche al caso di Hippolytos[20] nel cui culto e mito non vi è un solo elemento[21] che possa far pensare a un rapporto con la vegetazione. Che dire poi di un personaggio come Alpheios? La sua lamentazione è attestata da una fonte assai tarda (Himer., *or.* 13 = 12 Col., 7) ma non disprezzabile, e in termini che fanno capire il carattere locale del rito: καὶ μὴν καὶ Ἠλεῖοι δακρύουσι τὸν ποταμὸν τὸν Πισαῖον... Alpheios è, infatti, in primo luogo un fiume; nel culto egli è strettamente legato agli agoni olimpici e ad Artemis che assume anche l'epiteto Alpheia; si ha notizia di un sacrificio di capelli offerto a lui[22]; nel mito Alpheios è un cacciatore che — non diversamente da altri cacciatori come Orion e Aktaion — attenta alla verginità di Artemis (v. più avanti). E se egli era anche considerato (come tanti fiumi!) antenato di qualche personaggio eponimo[23], non per questo si vorrà dire che sia stato un personaggio reale, venerato e lamentato allo stesso titolo dei re spartani.

Ma il rito del lamento non è l'unico modo di realizzare in forme rituali l'appartenenza dell'eroe al mondo dei morti. Intorno ad alcuni eroi si sviluppa un complesso rituale di *lutto*. Quale che sia l'ori-

---

[17] Si tratterà dello stesso rito che Philostr. *her.* p. 207 Kays. attribuisce invece al culto di Melikertes?

[18] Per gli ἄλυροι ὕμνοι menzionati da Euripide nella descrizione del suo culto: *Alc.* 445 sgg.

[19] WEBER, nella prefazione alla sua edizione dell'Alkestis di Euripide, Leipzig-Berlin 1930, 8 sgg.; cfr. REINER, op. c. 113 sg. - S. WIDE, *Lakonische Kulte*, Leipzig 1893, 356 parlava solo di "unterirdische Macht"; a p. 245 di "chthonische Göttin"'.

[20] Lamentazione accennata da Eur. *Hipp.* 1426 sg. (dove si parla anche di un sacrificio di capelli, v. sotto).

[21] Se non proprio la lamentazione e la morte in età giovanile: quante volte è questa *petitio principii* la base delle interpretazioni!

[22] Il caso cui accenna Paus. 8, 20, 3 è mitico (Leukippos), ma non avrebbe ragion d'essere al di fuori di un uso reale. Sacrifici di capelli offerti a fiumi sono, infatti, un'usanza religiosa nota e antica: Paus. 8, 41, 3; cfr. la dedica che Achilleus aveva fatto dei propri capelli allo Spercheios, prima di tagliarli poi in onore di Patroklos morto: *Il.* 23, 144 sgg.

[23] Puramente mitico, del resto: Eirene (eponimo di Kalaureia che prima si chiamava Eirene), Plut. *q. G.* 19.

ginaria ragion d'essere e posizione del culto di Hyakinthos ad Amyklai, fatto sta che esso è accentrato intorno a ciò che si considerava come sua tomba [24] e che il suo rituale appariva motivato διὰ τὸ πένθος τὸ γινόμενον περὶ τὸν 'Υάκινθον (Polycr. in Athen. 4, 139 D); esso conteneva singolari interdizioni, tra cui quella alimentare del pane, ma anche quella di portar ghirlande di fiori e di cantare il *paian* [25]; a giudicare in base a un'espressione di Euripide (*Hel.* 1470: νύχιον ἐς εὐφροσύναν) parte del rituale si svolgeva di notte. Un altro complesso rituale di lutto è quello celebrato a Corinto in onore dei — due (Euripide) o quattordici (Schol. Eur. *Med.* 264 b) — figli di Medeia, il cui servizio di culto era affidato a sette κοῦροι e sette κοῦραι scelti tra i figli delle famiglie più illustri della città e relegati nel tempio di Hera Akraia dove, secondo il mito, i bambini venerati sarebbero stati uccisi; che di questo rituale facesse parte anche un rito di lamentazione, come gli studiosi moderni generalmente ammettono, è probabile, non fosse che per l'accenno dello scoliasta di Euripide (l. c.) a « qualcosa di simile » intorno a Adonis; ma il rituale non si esaurisce in questo. I quattordici fanciulli sono segregati per un anno nel tempio, si vestono di nero, sacrificano i capelli agli eroi-bambini (Paus. 2, 3, 7) e celebrano l'ἑορτὴ πένθιμος di Hera stessa, gli Heraia, in questa loro singolare funzione di rappresentanti vivi — solo così si spiega il loro numero e la loro età — dei fanciulli uccisi. Ugualmente non si parla esplicitamente di lamento, bensì di lutto e « qualcosa di lugubre » [26] nel rito sacrificale di Ariadne a Nasso, che la coscienza razionale non poteva conciliare con un rango divino della compagna di Dionysos e perciò procedeva alla distinzione di due Ariadne, una divina e una umana. Sia menzionato anche uno dei riti più noti a chiunque

---

[24] Si ricordi che oltre alla "tomba" incorporata nell'altare di Apollon, Hyakinthos aveva una tomba anche a Taranto: Polyb. 8, 28 (ritenuta, secondo l'autore, da alcuni tomba di Apollon Hyakinthios).

[25] Queste interdizioni sembra riguardassero una *prima parte* della festa, dedicata propriamente a Hyakinthos, mentre successivamente si celebrava Apollon, con cori, spettacoli, banchetti; così si può, forse, sulla traccia data da Paus. (3, 19, 3) secondo cui prima del sacrificio dedicato ad Apollon, aveva luogo un *enagismos* in onore di Hyakinthos, e da Policrate (*l.c.*) che rammenta un cambiamento alla metà del ciclo festivo di tre giorni, districare le contraddizioni delle fonti. Sulla festa di Hyakinthos — su cui v. per ora lo studio di M. J. Mellink, *Hyakinthos*, Utrecht, 1943, — avrei intenzione di tornare in altra occasione.

[26] Plut. *Thes.* 20, 5: τὰς δὲ ταύτῃ δρωμένας θυσίας εἶναι πένθει τινὶ καὶ στυγνότητι μεμιγμένας.

si sia occupato della questione delle origini della tragedia greca: i τραγικοὶ χοροί in cui a Sicione si cantava la *passio* (πάθεα : Herod. 5, 67) di Adrastos e che gli autori moderni [27] spesso, non si sa bene con quanta ragione, concepiscono come una lamentazione rituale. Quante varie forme potesse, nell'antica Grecia, assumere la ritualizzazione del lutto nelle feste eroiche, risulta, oltre che dai pochi esempi citati, anche dalla singolare notizia di un rito in onore di Aias Oiliades, in cui si bruciava una nave [28].

Più volte si è accennato a un'offerta dei capelli (Hippolytos, Alpheios, figli di Medeia): che essa facesse parte del rituale funebre, è generalmente noto [29]; in seguito si vedrà che essa ricorre però anche in altri contesti rituali e nulla sembra giustificare la tesi [30] che anche in questi essa derivi dal culto dei morti. Ad ogni modo, però, dove, come nei casi citati, essa è accompagnata da altri riti di lutto, il suo significato nei quadri del culto eroico è sufficientemente determinato.

In ultimo, si dovrebbe parlare in questo luogo degli agoni celebrati in onore degli eroi, dato che, com'è noto, nella Grecia arcaica esisteva l'istituzione degli agoni funebri e perciò è opinione largamente diffusa che gli agoni periodici in onore degli eroi non siano — analogamente ai lamenti periodici — che una riplasmazione, in forma permanente, di un'occasionale manifestazione rituale del lutto: ma l'agonistica nei suoi rapporti con gli eroi ha un significato più complesso e perciò richiederà una trattazione a parte (v. sotto p. 94 sgg.). Ad ogni modo, si può concludere, che oltre alla preminenza della tomba tra i luoghi di culto e al carattere del rito sacrificale prevalente, nel culto eroico si riscontrano anche vari altri elementi di indubbio carattere funebre.

Passando ora ai *miti* eroici, è forse utile cominciare con la constatazione che nel caso dei *singoli* eroi al rituale di carattere funebre spesso nel mito — ma è bene aggiungere: nelle forme del mito che

---

[27] Così NILSSON, NJb. vol. c. 631 = *Op. sel.* 1, 94). Certo è che l'espressione di Erodoto fa pensare a qualcosa di più che un semplice lamento funebre; ma considerate le forme elaborate dal lamento (cori cantati e danzati) nella tragedia e la sostituzione del rito con un rito rivolto a Dionysos, si può pensare a qualche azione rituale che traesse almeno origine dal lamento.

[28] Schol. Lycophr. 365.

[29] Gli esempi classici: Hom. *Il.*, 23, 135 sg.; Aeschyl. *Choeph.* 168 Soph. *El.* 52.

[30] NILSSON, *Gr. Feste* 460/2.

sono rimaste documentate dai dati disponibili — non risponde nulla di specificamente luttuoso. Quali sono i particolari πάθεα di Adrastos, degni di esser ricordati in «cori tragici»? A parte qualche variante [31] egli è, anzi, secondo la tradizione prevalente, l'unico sopravvissuto dei "sette", l'unico che arriva a un'età avanzata (tale da permettergli, secondo qualche versione [32], di partecipare anche alla spedizione degli "epigoni"), e anche se cadesse in guerra, non farebbe che condividere la sorte dell'enorme maggioranza degli eroi. Qual'è la ragione di "piangere" Ino che non è certo finita peggio, stando ai miti che se ne conoscono [33], della maggior parte delle eroine, e, secondo la versione omerica (*Od.* 5, 333 sg.), anche infinitamente meglio [34]?

Eppure il trattamento *globale* dei miti e dei culti eroici permette, proprio in questo campo, di scoprire una corrispondenza talmente perfetta tra forme di culto e miti tipici, da giustificare da sola tutto l'esperimento che si sta compiendo. A prescindere, infatti, da qualsiasi discordanza che può delinearsi apparentemente tra il mito e il culto di un singolo eroe, non si potrà disconoscere la massiccia validità del fatto che se uno dei tratti salienti del culto eroico è la sua frequente localizzazione presso una *tomba* (e un altro è il rito sacrificale di tipo funebre), uno dei tratti salienti della mitologia eroica è che gli eroi *muoiono;* si può aggiungere subito che come la frequenza di un culto sepolcrale distingue nettamente gli eroi dagli dèi, presso i quali questo tipo di culto è, come si è visto, del tutto eccezionale, così li distingue anche il mito della morte che è ancora più raro nella mitologia divina [35]. E' vero che non *tutti* gli eroi muoiono nel senso comune della parola; già Esiodo, come si è visto,

---

[31] Più che documentata, ricostruita in base alle generiche parole di Hom. *Il.* 4,409, al nome e al parallelismo tra la coppia Adrastos-Amphiaraos e l'omerica coppia di fratelli Adrastos-Amphios: USENER, *Stoff.* 234 sgg.

[32] Pind. *Pyth.* 8,51 sgg. Paus. 1,43,1: A. muore per vecchiaia e dolore per la morte del figlio.

[33] Ma su che cosa si fonda la proverbiale espressione 'Ινοῦς ἄχη (cfr. la *flebilis Ino* di Hor. *ars poet.* 123) documentata da Suid. s.v. Zenob. 4, 38?

[34] Cfr. invece la ricerca di un raccordo tra mito e culto del singolo eroe nel caso di Phokos: la pietra sulla sua tomba era considerata come il disco che l'aveva ucciso (Paus. 2, 29, 9).

[35] Ancora più raro, in quanto di uno dei pochissimi dèi venerati presso una tomba — dello Zeus cretese — manca, almeno nelle testimonianze rimasteci, ogni accenno a un mito di morte.

accenna a coloro che, invece, vengono rapiti alle Isole dei Beati, come la tradizione sosteneva di Menelaos e di altri [36]; alcuni poi venivano trasferiti direttamente sull'Olimpo, come Ganymedes [37]; altri ancora inghiottiti vivi sotto terra, come Trophonios, Amphiaraos, Kaineus, Althaimenes, ecc. [38]; e altri, infine, scompaiono senza lasciar tracce, come ancora in piena epoca storica poteva accadere nel caso di Kleomedes di Astipalea (su cui si tornerà) [39]. Tuttavia, per numerose che siano queste eccezioni [40], esse letteralmente scompaiono di fronte all'enorme quantità di morti eroici; senza contare, che nemmeno le eccezioni sono interamente tali, perché anche quando rapiti all'Isola dei Beati, all'Olimpo o sotto terra o semplicemente scomparsi, gli eroi finiscono la loro carriera terrena e tipicamente eroica, per passare, se mai, ad un'altra specie di esistenza, formalmente simile a quella degli dèi che, per lo più invisibili e sempre inalterabili, influiscono sugli eventi umani; solo che gli dèi, per conquistare questa specie di esistenza, non avevano bisogno di percorrere una vita terrena.

E come nel culto eroico non basta la tomba e non basta il sacrificio di tipo funebre, ma lo stato di morte dell'eroe viene sottolineato spesso da particolari riti di lutto, così neanche il mito si accontenta di riferire che l'eroe è morto; la morte dell'eroe ha quasi sempre un rilievo particolare. Una statistica non se n'è fatta ancora, ma certo è che ben pochi eroi muoiono di morte naturale, mentre incalcolabile è il numero di quegli eroi che muoiono uccisi (ai quali si potrebbero aggiungere anche i suicidi come Aias, Haimon, ecc.); moltissimi — per ricordare Esiodo: quelli intorno a Tebe e Troia — in guerra, altri in combattimenti singoli, altri trucidati per tradimento come Iphitos

---

[36] Menelaos: Hom. *Od.* 4, 563 sg. - Achilleus rapito all'isola Leuke: *Aethiop.* (Procl. exc.) p. 36 Kink. - Cfr. ROHDE 1, 68 sgg.; PFISTER, 480 sgg.

[37] Hom. *hymn. Ven.* 202 sgg.

[38] Di questi casi v. ROHDE, 1, 113 sgg. che dà particolare importanza al fatto che questi eroi *non* muoiono.

[39] 'Αφανεία, ἀφανὴς γίγνεσθαι, ἀφανίζεσθαι sono i termini ricorrenti in proposito.

[40] Sia menzionata brevemente la tesi (cfr. PFISTER 480 sgg.) secondo cui i miti di "Entrückung" servirebbero a spiegare l'assenza di una tomba nel culto o il tipo "divino" del rito sacrificale. La prudenza, però, non è mai troppa, Aethiop. (Procl. exc.) p. 36 Kink. - Cfr. ROHDE 1, 68 sgg.; PFISTER, 480 sgg. in questi casi: si ricordi p. es. il mito canonico dei Dioskuroi che, malgrado tutto, *avevano* una tomba: Hom. *Il.* 3, 243 sg. Cfr. anche il caso di Menelaos e Helena, Paus. 3, 19, 9.

da Herakles, magari da parenti prossimi come Phokos da Peleus e Telamon, Agamemnon da Klytaimnestra, questa da Orestes, Laios da Oidipus, ecc. Ma sembra che non basti nemmeno finire uccisi: molti eroi uccisi vengono *sbranati*, fatti a pezzi, come Orpheus (Apollod. 1, 14), Apsyrtos (Pherec. 32 J.), Pentheus (Eur. *Bacch.* 1125 sgg.), se non da altri eroi o personaggi comunque antropomorfi, da animali come Linos (Paus. 1, 43, 7) e Aktaion (Aeschyl. fr. 244; Stesich. in Paus. 9, 2, 3) da cani, Abderos (Apollod. 2, 97), Glaukos (Aeschyl. fr. 38-39), Diomedes (Diod. 4, 15, 3), Hippolytos (Verg. *Aen.* 7, 767) da cavalli, alcuni addirittura, parzialmente o interamente, *divorati*, benché, bisogna notare, in questi ultimi casi il mito di solito non punta sulla morte straordinaria dei personaggi, bensì sul cannibalismo o la scelleratezza di quegli altri di cui questi sono vittime [41]. Altri eroi muoiono *fulminati* da Zeus, come Semele (Pind. *Ol.* 2, 22 sgg.), Asklepios (Hes fr. 125; per la qualifica d'eroe v. sotto n. 134), Kapaneus (Soph. *Ant.* 127 sgg.), Salmoneus (Diod. 4, 68, 2), Erechtheus (Hyg. *f.* 46), Idas (Pind. *Nem.* 10, 71), Lykaon o i suoi figli (Apollod. 3, 98). Altri ancora sono vittime di determinati tipi d'*incidente*, come p. es. il morso d'un serpente, come Orestes (Apollod. *ep.* 6, 28), l'argonauta Mopsos (Ap. Rhod. 4, 1502), Opheltes (Apollod. 3, 65), Aipytos (Paus. 8, 4, 7), Kithairon (Ps. Plut. *de fluv.* 2, 2), Eurydike inseguita da Aristaios (Verg. *Georg.* 4, 457), Hesperia inseguita da Aisakos (Ovid. *Met.* 11, 769 sgg.); un altro tipo d'incidente è quello che avviene durante una corsa di carri (Hippolytos: Eur. *Hipp.* 1200 sgg.; Apis: Paus. 5, 1, 8), una caccia o un'esercitazione agonistica (disco!): così, senza volerlo, si è trovato anche il punto in cui — anche se occasionalmente favorito da esigenze letterarie e morali — il φόνος ἀκούσιος s'inserisce coerentemente nella mitologia eroica; una piccola osservazione che però potrebbe insieme con altre analoghe, avviare verso un insegnamento di grande portata, che cioè l'alterazione dei miti, dovuta a fattori extrareligiosi, può tuttavia rispettare e forse in una certa misura rispetta sempre le grandi linee dei temi tradizionali.

---

[41] Infatti, sempre l'uccisore è l'eroe del mito, mentre la vittima ha poca importanza. Qualche esempio: i figli di Thyestes offerti in banchetto da Atreus (Aeschyl. *Ag.* 1590 sgg.) — ma cfr. invece Pelops che però viene fatto risorgere (Apollod. *ep.* 2, 3) — Itys e Prokne (Hom. *Od.* 19, 522 sgg.), il bambino offerto in pasto all'ospite Zeus dai Lykaonidai (Apollod. 3, 98) Melanippos di cui succhia il cervello Tydeus (Apollod. 3, 76) ecc.

Un'ultima considerazione complementare: la morte in età giovanile non è caratteristica obbligata dell'eroe; vi sono, anzi, eroi che hanno la vecchiaia per carattere saliente[42], tuttavia l'età giovanile dà un ulteriore rilievo, con la sua frequenza, alla morte eroica; merita in proposito di esser ricordato Philostr. *her.*, p. 197 Kays., in cui Achilleus — destinato a morire giovane — imparando la musica, canta il destino di Hyakinthos, Narkissos, Adonis, Hylas, Abderos.

B) - L'eroe e il combattimento

Se il termine "eroe" è rimasto nelle lingue moderne proprio con il significato di grande e coraggioso combattente; se una buona parte degli studiosi moderni ha sostenuto[43] che questo fosse il significato più antico del termine greco e che p. es. Omero l'intendesse unicamente in questo senso (ma di questo v. sotto, p. 386 sg.); se le prime eroizzazioni in massa — come quella dei caduti a Maratona (Paus. 1. 32. 4) — sono toccate ai guerrieri, tutto ciò deve avere ed ha la sua ragione: Esiodo, limitando il concetto di *heros* a coloro che hanno combattuto a Troia e a Tebe, certamente non cedeva troppo ad arbitri personali. Effettivamente, a parte la morte, forse non vi è nulla che caratterizzi in maniera così spiccata un così gran numero di eroi, come la qualità di combattente. Una tale qualità, per forza di cose, si esprime più facilmente nella mitologia; ma, come si vedrà subito, trova il modo di farsi presente anche sul piano del culto. Si può notare, di sfuggita, che anche il carattere di combattente *distingue*, almeno in una certa misura, gli eroi dagli dèi. E' vero che anche gli dèi combattono qualche volta, o piuttosto "hanno combattuto" (prima di consolidare la loro posizione divina: v. Titanomachia, Gigantomachia!), e intervengono nei combattimenti umani, né soltanto nella poesia epica[44]; tuttavia nessun dio, per armato che sia, rappresenta il tipo del combattente, nemmeno Ares che, se mai,

[42] Tipico il caso di Nestor; cfr. la vita prodigiosamente lunga di Teiresias (Hes. fr. 161), l'estrema vecchiaia raggiunta dal pugile Euthymos (Paus. 6, 6, 10), ed altri.

[43] ROHDE, 1, 154; PFISTER, 623; FARNELL, 16; FOUCART (che tiene all'antichità del *culto* eroico) si accontenta di dire a p. 35 che non importa se la *parola* heros abbia assunto il significato religioso soltanto più tardi.

[44] Sullo stesso piano degli eroi, come risulta dal molto citato passo di Herod. 8, 109 (parole di Temistocle): τάδε γὰρ οὐκ ἡμεῖς κατεργασάμεθα, ἀλλὰ θεοί τε καὶ ἥρωες.

è il combattimento stesso[45] più che il tipo del guerriero: ciò forse anche perchè combattendo nessuna divinità *rischia* nulla, le ferite di Hera, Aphrodite e Hades[46] passano, e l'unico dio ucciso in combattimento, — di nuovo: Dionysos — risale dal lago Alcionio in cui è stato gettato[47]. Per la maggior parte degli eroi, invece, il combattimento — che si tratti di guerra o di μονομαχία (v. sotto) — è l'elemento principale dell'esistenza.

Uno dei motivi fondamentali del culto degli eroi è la protezione che l'eroe assicura alla propria città in guerra. Sono note le relative credenze dei greci[48] : a Maratona fu visto Theseus a capo degli ateniesi (Plut. *Thes.* 35, 5) e anche un altro personaggio sovrumano, ancora ignoto ai greci, vi combatteva con un manico d'aratro in mano: solo l'oracolo ha saputo individuarlo nello heros Echetlos o Echetlaios[49]. Ugualmente contro i persiani insorgevano, a Delfi, due eroi locali che la tradizione rimastaci rammenta solo in quest'occasione (Herod. 8, 34-39; Paus. 10, 8, 7), Phylakos e Autonoos. Come contro i persiani, così anche contro i celti, Hyperochos, Laodikos, Pyrrhos (= Neoptolemos) e, di nuovo, Phylakos a Delfi (Paus. 10, 23, 2), Marsyas a Kelainai[50] intervengono in modo decisivo nella battaglia, come in altre occasioni si nota la presenza dei Dioskuroi nell'esercito locrese[51], dell'eroe-serpente Kychreus sulle navi della sua Salamina[52]. Ma non solo nella forma di simili visioni o leggende si manifesta, in Grecia, la convinzione che gli eroi proteggono attivamente le armate del loro paese. Si sa, intanto, che i locresi lasciavano addirit-

[45] Come appare dall'uso (già omerico: *Il.* 2, 381 ecc.) del suo nome con il significato di "combattimento".

[46] Cfr. il caratteristico passo dell'Iliade, 5, 382-404; a proposito della guarigione di Hades (della ferita infertagli da Herakles), ecco la netta affermazione distintiva: οὐ μὲν γάρ τι καταθνητός γε τέτυκτο.

[47] Egli viene ritualmente chiamato: Plut. *Is. et Os.* 35.

[48] Rohde 1, 195 sgg.; Pfister 512.

[49] Paus. 1, 32, 4. Ultimamente: M.H. Jameson in TAPA 82, 1951, 49 sgg.

[50] Con mezzi singolari: con l'acqua (ma Marsyas è nome di un fiume locale!) e con il flauto: Paus. 10, 30, 9. Sulla posizione di Marsyas (che non è definito *heros*) si tornerà a parlare (sotto, p. 323 sg).

[51] Iustin. 20, 2, 10 sgg. cfr. Cic. *de nat. deor.* 2, 6; ma, mentre i dati letterari sono relativamente recenti, la scena presso il fiume Sagra con l'apparizione dei Dioskuroi era raffigurata simbolicamente sul tempio di Locri (sec. 5°): F. Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une Déesse*, Paris 1935, 202 sgg.

[52] Appare un serpente e l'oracolo lo identifica nella persona di Kychreus: Paus. 1, 35, 1.

tura un posto nelle file dell'esercito per Aias Oiliades (Paus. 3, 19, 12)[53]. Ma la stessa convinzione dava luogo anche ad azioni di culto vere e proprie: così, prima della battaglia di Salamina i greci *invocano*[54] Telamon e Aias Telamonios, chiedendo la loro protezione (Herod. 8, 64) e mandano a prendere gli eroi — cioè le loro immagini che già precedentemente gli egineti avevano imprestato ai tebani contro Atene (Herod. 5, 80). I cretesi, in guerra, *sacrificavano* ai loro eroi, Idomeneus e Meriones (Diod. 5, 79, 4). Prima della battaglia di Platea si celebrò un sacrificio in onore dei sette *archegetai* locali (Plut. *Aristid.* 11). Non ha molta importanza se le notizie esplicite sono scarse in questo riguardo; c'è forse anche in questo caso da pensare al *silentium* degli autori su una pratica ovvia. Ma, ad ogni modo, risulta ben spesso che il culto degli eroi e, in particolare, la conservazione delle loro reliquie, aveva per scopo la protezione che ne derivava in caso di guerra: è per questo che, a costo di un inganno, gli spartani s'impossessano delle ossa di Orestes custodite a Tegea (Herod. 1, 67), altrimenti non potrebbero vincere i tegeati; è per questo che, in occasione dell'impresa di Anfipoli, gli ateniesi si premurano di procurarsi le ossa di Rhesos (Polyaen. 6, 13).

* * *

Più ricca è, tuttavia, la mitologia dell'eroe guerriero: ed è talmente ricca da render superflua ogni esemplificazione cui supplisce, abbondantemente, l'epopea. Piuttosto, si può sfiorare, in quest'occasione, una questione particolare. A nessuno sfugge che le guerre epiche si risolvono per buona parte in una serie di monomachie; la guerra tra le masse contrapposte è del tutto in secondo piano. E' difficile pensare[55] che questa situazione poetica risponda alla realtà militare

---

[53] La parola d'ordine (σύνθημα) dei focesi in guerra è Phokos: Paus. 10, 1, 10.

[54] Tra il lasciare un posto per l'eroe e l'invocarlo ritualmente la differenza sarà più nella formulazione dei testi che non nella realtà: presso il Sagra (v. sopra) dove i Dioskuroi apparvero nella battaglia, era stato preparato loro un *pulvinar* (Iustin. *l. c.*).

[55] Come invece alcuni propendono per credere: P. Couissin, *Les institutions militaires et navales,* Paris 1932, 18; più esplicitamente A. Bauer, *Die Kriegsaltertümer* (I. Müller Handb. 3/1², 1892), 291: « Dieses starkes Hervortreten des Kampfes einzelner Helden ist keineswegs im Wesen der Heldensage allein begründet... Vielmehr entspricht es durchaus den Tatsachen ». Più realistico mi sembra J. Kromayer, *Heerwesen und Kriegsführung* (I. Müller, Handb. 4/3/2, 1928, 24 sg.

di qualsiasi epoca: si tratterà, dunque, di un'esigenza poetica, d'un espediente per poter caratterizzare meglio i personaggi, o di una tradizione mitica? Si è pensato di sollevare la questione in termini rovesciati: non le monomachie nella guerra collettiva sarebbero frutto delle esigenze del gusto epico, bensì la guerra collettiva stessa, mentre le monomachie conserverebbero il nucleo mitico: la lotta di singoli eroi contro singoli avversari. « Immaginarsi eroi come Herakles o Theseus nelle vesti di capi di eserciti — dice RADERMACHER (p. 284) — rientra nel tono del grande epos ed è segno di un rimodellamento relativamente più recente della leggenda. Un eroe autentico è, in fondo, un solitario ». Ai fini della presente fase morfologica della ricerca, la questione di per sé non ha molta importanza; è da tener presente che tutti i grandi eroi "solitari", le cui singole imprese contro avversari mostruosi sono al centro delle loro vicende mitiche, figurano anche, sin dalla documentazione più antica, impegnati in guerre vere e proprie: Herakles[56], nella prima guerra troiana, contro le Amazzoni, contro Pylos, Oichalia, i Minyadai ecc.; Theseus contro le Amazzoni (Pherec. Hellan. Herodor. in Plut. *Thes.* 26, 1), contro Tebe (Stat. *Theb.* 12, 599 sgg.), Eleusi, Megara, Bellerophontes contro i Solymoi (Pind. *Ol.* 13, 90), Iason a capo degli argonauti in varie imprese belliche, e perfino Orion a Tanagra (Corinna fr. 11). La questione della priorità del combattimento singolo o della guerra collettiva, dunque, non si decide in base alla documentazione greca che mostra solo il *parallelismo* dei due temi — un parallelismo che appare anche in mitologie più antiche di quella greca, p. es. in quella babilonese dove l'impresa di Gilgamesh (ed Enkidu) contro il mostro Huwawa-Humbaba in una versione sumera assume l'aspetto di una spedizione militare, in cui il re di Uruk è alla testa di cinquanta volontari[57], e se in certi motivi della Titanomachia, la grande "guerra" degli dèi, appare l'influsso dei "poemi cavallereschi" — anch'essa dura, p.es dieci anni, come la guerra di Troia (Hes. *Theog.*

[56] Sulle sue πράξεις v. C. ROBERT, 1, 428 e 528 sgg. Contro Pylos: Hom. *Il.* 11, 698 sgg.

[57] Cfr. il testo (tradotto) in J.B. PRITCHARD, *Anc. Near Eastern Texts*², Princeton 1955, 47 sgg. (v. 50 sgg.). Cfr. le spedizioni nettamente militari, ma di senso parallelo all'impresa di Gilgamesh (in quanto dirette contro "il paese della vita" Aratta-Dilmun: cfr. KRAMER in BASOR 96, 1944, 18 sgg.), di Enmerkar, Lugalbanda.

636)[58] — d'altra parte non bisogna dimenticare la corrispondente guerra teogonica babilonese dell'*enuma elish,* dove due eserciti si affrontano, anche se nella battaglia, come in quelle epiche, primeggia l'*aristeia* del protagonista, il dio Marduk. Il parallelismo delle due forme di lotta appare anche dal fatto che nelle guerre umane non s'invocano solo gli eroi tipicamente guerrieri, come quelli dell'epos, (i due Aias, p. es.), ma anche i vincitori di singoli avversari (come i Dioskuroi), mentre nel mito anche i tipici eroi guerrieri dell'epos devono sostenere lotte singole contro avversari mostruosi.

C) - L'eroe e l'agonistica

Un altro genere di combattimento in cui l'eroe è interessato, è quello agonistico. Sul piano del *culto* i rapporti tra eroi e agoni assumono rilievo da diversi punti di vista. Anzitutto, l'agone è una delle forme più caratteristiche del culto eroico; ciò va detto anche al di fuori d'ogni teoria sulle origini dell'agonistica[59] e a prescindere dal fatto che il culto agonistico non è *specificamente* eroico, ma spetta anche alle divinità. Di eroi celebrati con agoni, Pfister (496 sg.) dà un elenco[60] che ne comprende quasi venti, pur essendo lontano dall'esser esauriente[61]: vi si possono aggiungere, e sempre senza pretesa di completezza, gli agoni in onore di Tlepolemos a Rodi[62], gli Alkathoia di Megara (Schol. Pind. *Nem.* 5, 84 b.), i Trophoneia di Lebadeia (IG. 7, 47, 49), gli Amphiaraia di Oropos (IG. 7, 411,

---

[58] Come nella mitologia eroica accanto alle lotte solitarie dell'eroe si trovano le sue imprese belliche, così nella mitologia divina accanto alla Titanomachia e alla Gigantomachia si pone, parallelamente, la lotta solitaria di Zeus contro Typhoeus (Hes. *Theog.* 820 sgg).

[59] Cioè senza alcuna adesione alla tesi spesso sostenuta (cfr. Rohde, 1, 19 e 150 sgg. e tra i contemporanei Nilsson, NJb. vol. c. 634 sg. = *Op. sel.* 98 sg.) secondo cui i culti agonistici deriverebbero dagli agoni funebri, quindi occasionali, mediante la periodicizzazione degli onori funebri (culto eroico). Benchè diversamente orientata, anche la tesi di K. Meuli, in Die Antike 17, 1941, 189 sgg. (che fa risalire gli agoni a un primitivo rito ordalico compiuto in caso di morte, allo scopo di individuare il responsabile) presuppone lo stesso anello di collegamento.

[60] Un piccolo elenco antico: Schol. Pind. *Isthm.* 1, 11 c.

[61] Mentre, d'altra parte, include un caso fuori posto: ciò che si celebra in onore di Harpalyke, non è un agone, ma un finto combattimento (Serv. *Aen.* 1, 317: *imaginem pugnae*).

[62] Pind. *Ol.* 7, 80; qui non interessa se essi in origine fossero veramente celebrati in onore di Helios (Schol. Pind. *Ol.* 7, 36 c.).

412, 414)[63], i Protesilaia di Phylake (Schol. Pind. *Isthm.* 1, 11 c, cfr. Pind. *Isthm.* 1, 58 sg.), i Dioskureia (Schol. Pind. *Pyth.* 5, 10a) a Rodi o Kedreai[64], gli Elakateia in Laconia[65], gli Oinoneia in Egina[66], l' ἐπ' Εὐρυγύῃ ἀγών[67] di Atene, ecc. senza contare che proprio per il loro carattere eminentemente locale molti di questi agoni, specie quelli dei centri più piccoli, possono non aver interessato gli autori antichi al punto da esserne menzionati. Il rituale di questi agoni — cioè il programma agonistico — sarà stato più o meno uguale, con differenze nel numero delle competizioni e nel genere dei premi, ma non mancano notizie su singolari particolarità, come l'esclusione delle corse ippiche dagli agoni di Abdera, motivata miticamente con il dilaniamento di Abderos da parte delle cavalle di Diomedes (Philostr. *imag.* p. 380 K.) e la sorprendente forma agonistica, né ginnica né musica, dei Diokleia di Megara in cui veniva premiato il fanciullo che sapesse dare il bacio più dolce[68].

A questi agoni dedicati interamente ad eroi, si possono aggiungere quelli celebrati in onore di qualche divinità, ma in cui, in un modo o in un altro, trovavano posto anche culti eroici. Tra questi spiccano naturalmente i quattro grandi agoni panellenici. E' noto che secondo una tradizione questi grandi agoni in origine sarebbero stati dedicati ad eroi e solo in un secondo tempo sarebbero passati nel culto divino[69]: prima di appartenere a Zeus, il culto agonistico di Olimpia era celebrato in onore di Pelops, quello di Nemea in onore

---

63 Riformati già nel — cioè preesistenti al — 332/1 a. C.: cfr. L. Moretti, *Iscrizioni agonistiche greche*, Roma 1953, p. 118 (*ad* n. 45).

64 Moretti p. 129 (*ad* n. 50).

65 Hesych. 'Ηλακατεῖα.

66 In onore di Oinone? (Schol. Pind. *Nem.* 6, 53 a). Oinone era il nome più antico di Egina.

67 Hesych. s. v.

68 Theocr. 12, 32 sg.: ὅς δέ κε προσμάξῃ γλυκερώτερα χείλεσι χείλη/βριθόμενος στεφάνοισιν ἑὴν ἐς μητέρ' ἀπῆλθεν L'aition mitico: Diokles muore proteggendo con lo scudo, invece di se stesso, il proprio ἐρώμενος (Schol. *ad l*) cfr. anche Theocr. *ibid.* 29: Διοκλέα φιλόπαιδα). Secondo Nilsson, *Gr. Feste* 459 il bacio doveva esser dato alla stele sepolcrale dell'eroe; in tal caso però non si comprenderebbe in base a che cosa si poteva giudicare l'esito della gara; del resto cfr. Theocr. *ibid.* 34; ὄλβιος ὅστις παισὶ φιλήματα κεῖνα διαιτᾷ. Un'interpretazione notevolmente differente è quella di E. Bethe in Rh. Mus. 62, 1907, 451 su cui si tornerà in altra connessione.

69 La tradizione antica (parallela, del resto, a quella che ammette sin da principio i titolari divini, cfr. per gli Olympia Plut. *Thes.* 25, 4, per gli Isthmia *ibid.*, per i Nemea Hypoth. Pind. *Nem.* a (sottinteso), Schol. Stat.

del bambino ucciso dal serpente, Opheltes-Archemoros; prima di passare al culto di Apollon, i Pythia erano istituiti per la vittima del dio, Python [70], mentre negli agoni dell'Istmo Poseidon era preceduto dall'eroe Melikertes o da Sinis o Skiron. Non è il caso di prendere posizione per o contro questa tradizione; ciò che importa è che essa esisteva. Del resto, a parte anche questa tradizione, è un fatto che i grandi culti agonistici divini davano luogo anche a culti eroici. Il più noto è senz'altro il culto di Pelops in Olimpia. La sua tomba è frequentemente menzionata nella letteratura [71]. Concentrato o meno intorno ad essa, il culto di Pelops aveva i più stretti legami (non solo topografici, ma rituali) con l'intero culto agonistico e con il suo divino titolare, Zeus [72]. Oltre a quello di Pelops, d'importanza centrale, diversi altri culti eroici fanno parte organica del complesso cultuale olimpico. Sin dalla porta di Elide che dà sulla via di Olimpia se ne incontra uno, quello di Aitolos sepolto nella porta stessa, che riceveva

Theb. 4, 160) ha trovato credito presso alcuni studiosi moderni (ROHDE, 1, 152/1); contro: ZIEHEN in RE, Olympia, 2523/1. Tra i dati su questa tradizione spicca Aristot. fr. 637 R.

[70] Python un eroe? Egli, s'intende, non ha mai questa qualifica esplicita nei testi antichi. Ma si noti quanto segue: 1) Nella tradizione ora discussa egli ha un posto perfettamente parallelo a quello di Pelops, Opheltes e Melikertes; 2) egli ha una tomba (Varr. *l. l.* 7, 17, ecc. cfr. ROHDE 1, 132/1, PFISTER 287), precisamente nel santuario di Apollon, il che lo mette in una situazione analoga a quella di Hyakinthos (entrambi uccisi dal dio, entrambi danno il nome a lui — A. Hyakinthios, A. Pythios, — e alla festa: Hyakinthia, Pythia); 3) per la sua uccisione il dio deve purificarsi (Plut. *Q.G.* 12; Paus. 10, 6, 7) come Theseus per l'uccisione di Skiron o Sinis (Plut. *Thes.* 12) in onore del quale istituisce gli Isthmia, come Apollon in onore di Python i giochi delfici (Hyg. *f.* 140); 4) la versione evemeristica del mito (Ephor. in Strab. 9, 422; Paus. 10, 6, 5 sg.) trova sostanziali rispondenze in miti autentici (p. es. Kyknos, Phorbas); 5) il suo carattere nettamente teriomorfo trova ampi riscontri nel mondo eroico (v. sotto, p. 237 sgg.), come pure la sua facoltà mantica (P. dà oracoli: Hyg. *f.* 140; Herych. Πύθων) cfr. sotto, p. 109.

[71] Sulla sua localizzazione gli autori discordano: Schol. Pind. *Ol.* 149 c rammenta esplicitamente il parere che essa non si situerebbe nel Pelopion, bensì nello stadio stesso, Paus. 6, 22, 2 dice che le ossa di P. si trovano nel santuario di Artemis Kordaka. La tradizione più nota (Pind. *Ol.* 1, 90 sgg., Paus. 5, 13, 1 sg.) è che il Pelopion stesso era la tomba dell'eroe.

[72] Prima del sacrificio a Zeus era obbligatorio sacrificare a Pelops; chi avesse però mangiato della carne della vittima, non poteva entrare nel tempio di Zeus. (Il sacrificio quindi non era olocausto — Paus. lo chiama, infatti, *thysia* — tanto è vero che il collo della vittima spettava allo ξυλεύς [carica sacerdotale] — ma era ugualmente considerato di carattere funebre, che poteva inquinare il culto divino).



TAV. 3. - Il *geranos*, danza iniziatica a labirinto (cfr. p. 170): gli adolescenti di entrambi i sessi salvati da Theseus nella prova iniziatica cretese danzano alla presenza di Ariadne (dettaglio).



Tav. 4. - La caccia eroica (cfr. 178 sgg.): la grande impresa collettiva degli eroi contro il cinghiale di Calidonia (dettaglio).

il suo *enagismos* annuale per opera del *gymnasiarchos* (Paus. 5, 4, 4); ad Olimpia vi era poi un altare di Herakles Parastates e un altro di Herakles (5, 14, 7 e 9); i miti di tutti questi personaggi rivelano il nesso tra il loro culto e l'agone olimpico. Quanto agli Isthmia, sulla destra della ἱερὰ εἴσοδος che portava nella zona sacra dell'Istmo, il santuario di Palaimon formava quasi un *pendant* del tempio di Poseidon; la presunta tomba dell'eroe-bambino si trovava lì vicino; era un *adyton* sotterraneo (Paus. 2, 2, 1). A Nemea si veneravano gli eroi Lykurgos e Opheltes presso le loro tombe (Paus. 2, 15, 3). Nel muro stesso dello stadio di Delfi era collocata un'iscrizione [73] che documenta il culto di Eudromos.

Un altro genere di rapporto tra culto agonistico e culto eroico si osserva nei luoghi della preparazione agonistica, cioè nei *gymnasia* e nelle palestre. La massa dei documenti ci giunge naturalmente da un periodo relativamente recente in cui i locali adibiti all'educazione fisica, sempre più numerosi e più grandi, non conservavano più che tracce del loro carattere originario; ciò spiega lo schematismo che si nota nei culti di questi locali e che permetteva di generalizzare, dicendo che Hermes era il dio delle palestre, in cui infatti, egli aveva molto spesso culti [74]; accanto a lui si vede spesso Herakles, ormai concepito come ideale atletico. Una consistenza religiosa sostanzialmente maggiore non traspare neanche da un caso come quello del ginnasio di Messene in cui oltre a Hermes e Herakles appare anche Theseus (Paus. 4, 32, 1). Ci si trova però fuori d'ogni schematismo in certi altri casi che con buone ragioni si possono ritenere testimoni di una situazione più antica [75]. Ad Argo la strada stessa che portava

[73] Risalente al 5° sec. e pubblicata da HOMOLLE in BCH 23, 1899, 611; Eudromos non è definito *heros*, in questo unico documento rimastoci del suo culto, anzi appare come *theos*; ma mentre ciò non decide la questione della sua qualifica (cfr. lo stesso termine nelle iscrizioni sacerdotali dello Heros Iatros: FOUCART 104 sg., NOCK 163), cfr. l'eroe eleusino Telesidromos: IG 1,5.

[74] Con immagine cultuale, sacrificio e festa periodica (Hermaia): dati in EITREM, RE, « Hermes », 786 sg. Allo spirito di questa generalizzazione risponde quel tipo di mito secondo cui Palaistra era figlia di Hermes: Philostr. *imag.* p. 186 K.

[75] Sulla differenza tra la posizione dei *gymnasia* in periodo arcaico (e fino alla fine del sec. 5°) e più recente cfr. R. MARTIN, *L'urbanisme dans la Grèce antique*, Paris 1956, 276 sg.: anticamente i *gymnasia* si trovavano al di fuori della città; l'abitato arcaico non permetteva installazioni del genere; MARTIN osserva che quella posizione antica dei *gymnasia* rispondeva anche al carattere

al *gymnasion* ospitava culti eroici locali, quello di Likymnios e del flautista "primo vincitore" dei Pythia, Sakadas, mentre nel ginnasio stesso vi erano — o, forse, meglio: il ginnasio stesso era costruito intorno alle — tombe dell'eroe Kylarabes e di suo padre Sthenelos (Paus. 2, 22, 8 sgg.): in questo caso si tratta di eroi locali privi di grande rinomanza mitologica [76] e di caratteri che li pongano in rapporti troppo ovvi con l'atletica [77]. Ciò vale anche per lo *heros* Akademos di Atene [78], ma anche per Bellerophontes al cui *temenos*, fuori della città (Paus. 2, 2, 4), era legato il ginnasio di Kraneion (Xen. *hell.* 4, 4, 4). A Trezene sarà naturalmente Hippolytos a dar nome al ginnasio (Hippolyteion: IG. 4, 754) come pure allo stadio (Paus. 2, 32, 3). Ossa eroiche (anonime, di straordinarie proporzioni) erano conservate nel ginnasio dell'Asopo in Laconia (Paus. 3, 22, 9). Quello di Delfi era legato almeno da un ricordo mitico a un eroe: era costruito sul posto dove Odysseus fu ferito nella caccia al cinghiale (Paus. 10, 8, 8). Il ginnasio di Elide, il celebre Xystos, che conservava sempre un carattere sacrale, essendo destinato all'allenamento rituale [79] dei partecipanti agli agoni di Olimpia, aveva ugualmente una fisionomia religiosa particolare: dopo aver rammentato i culti, all'interno del ginnasio, di Herakles Parastates, Eros e Anteros, Demeter e Kore, Pausania (6, 23, 3) ricorda che Achilleus non vi aveva un altare, bensì un cenotafio, e intorno a questo si celebrava il lamento rituale dell'eroe da parte delle donne di Elide. E' noto che nell'antico mondo spartano l'educazione fisica della gioventù aveva un carattere diverso che nel resto della Grecia; si avrà occasione di tornare sull'argomento. Ad ogni modo, sulla via che conduceva al δρόμος spartano, vi era una tomba eroica (di Eumedes) e un'immagine cultuale di Herakles cui gli *sphaireis* (gli adolescenti prossimi alla maturità) sacrificavano prima del loro combattimento rituale; all'inizio del *dromos* si situavano

dei culti che erano ad essi attaccati: culti eroici, funebri, installati in boschetti fuori dell'abitato.

[76] Ciò vale soprattutto per Kylarabes; Sthenelos è personaggio frequentemente menzionato nell'Iliade ed è uno degli "epigoni" contro Tebe. Kylarabes nella genealogia dinastica argiva: Paus. 2, 18, 5.

[77] Sthelenos è addirittura un eroe zoppo. Per Kylarabis cfr. tuttavia Hesych. κυλ(λ)άραβις· δίσκος ἢ γυμνάσιον ἐν Ἄργει.

[78] Cfr. Plut. *Thes.* 32, 3.

[79] In questo luogo non posso motivare l'espressione apparentemente bizzarra di "allenamento rituale": spero di tornarci in altra sede. Comunque, si trattava di un allenamento *obbligatorio* per cui gli atleti dovevano convenire in Elide trenta giorni prima dei giochi: Philostr. *vita Ap.* 5, 43.

i luoghi di culto dei Dioskuroi Apheteriori, più avanti lo *heroon* di Alkon, figlio di Hippokoon. Sui due ponti che conducevano al Platanistas (luogo del combattimento rituale) vi erano le immagini, rispettivamente di Herakles e di Lykurgos [80]; presso il Platanistas, lo *heroon* di Kyniska e le tombe di altri Hippokoontidai (Paus. 3, 14, 6 sgg., 3, 15, 1 sg.).

Per completare l'argomento, bisogna ricordare un terzo aspetto dei rapporti tra culto agonistico e culto eroico: l'eroizzazione dei grandi agonisti. Non c'è dubbio che un'opinione, in proposito, come p. es. quella, piena di sincera costernazione, di FARNELL [81] è determinata dalla mentalità di chi per religione, volendo o non volendo, intende qualcosa di necessariamente molto simile al Cristianesimo e chi nell'agonistica greca vede qualcosa di necessariamente molto simile allo sport moderno. Ma per il momento non si tratta di rettificare queste e simili posizioni antistoriche: basta constatare i fatti. L'eroizzazione degli eccezionali vincitori di agoni non è un fenomeno tardo nella religione greca. I più celebri tra gli agonisti eroizzati hanno conseguito le loro grandi vittorie al principio del 5° secolo che non è, certo, un periodo di decadenza religiosa. Infatti, il luttuoso trionfo di Kleomedes di Astipalea negli Olympia, causa immediata della sua eroizzazione, risale al 496 (Paus. 6, 9, 6); Euthymos

---

80 Herakles e Lykurgos davano anche i propri nomi alle due squadre antagoniste nel combattimento: Lucian. *Anach.* 38.

81 P. 365: l'usanza di eroizzare i combattenti e i poeti « may be questionable from the point of view of higher religion, but possessed a certain social value »; ma, aggiunge l'autore: « More injurious and degrading to the religious sense was the heroising of the successful athlete ». Ma non è forse la stessa mentalità — nemmeno confessata con l'ingenua franchezza dello studioso inglese (che pur era un commentatore di Pindaro! cfr. *The Works of Pindar*, 1-3, London 1930-32) — che determina una specie di congiura del silenzio intorno all'agonistica religiosa presso molti dei maggiori studiosi della religione greca? WILAMOWITZ — quasi per ironia della sorte: un altro commentatore di Pindaro! (*Pindar*, Berlin 1922) — almeno parla chiaro (*Der Glaube der Hellenen* 2, Berlin 1932, 91): « Von religiöser Bedeutung dieser Turnspiele soll man nicht reden » (!). Ma che parte occupa l'agonistica nelle storie della religione greca di un O. KERN (*Die Religion der Griechen*, 1-3, Berlin 1926-38) o di un M.P. NILSSON? non vi si trova nemmeno una trattazione coerente dei grandi giochi panellenici che per l'opinione pubblica greca rappresentavano gli avvenimenti religiosi centrali della vita nazionale. Pausania (1, 10, 1) metteva sullo stesso piano i misteri di Eleusi e gli agoni di Olimpia: Πολλὰ μὲν δὴ καὶ ἄλλα ἴδοι τις ἂν ἐν Ἕλλησι τὰ δὲ καὶ ἀκοῦσαι θαύματος ἄξια μάλιστα δὲ τοῖς Ἐλευσῖνι δρωμένοις καὶ ἀγῶνι τῷ ἐν Ὀλυμπίᾳ μέτεστιν ἐκ θεοῦ φροντίδος.

di Locri ottenne le sue vittorie tra il 484 e il 472 (Paus. 6, 6, 5 sg.), Theogenes di Taso tra il 490 e il 471 (Paus. 6, 6, 5, cfr. la discussione in POUILLOUX, op. c. 72). Certo l'epoca della loro attività non è prova sicura d'un'epoca ugualmente antica della loro eroizzazione: tuttavia non vi è alcuna ragione seria di mettere in dubbio, su questo punto, quanto dice la tradizione [82], specie ora che, almeno in uno dei casi, quello di Theogenes, prove archeologiche [83] permettono di constatare l'esistenza del culto eroico almeno (*terminus ante quem*) dal principio del 4° sec. a. C. A favore della tradizione sta anche l'immenso prestigio [84] e l'aureola religiosa [85] di cui gli atleti godevano sin da epoca arcaica.

* * *

La *mitologia dell'agonistica* appare, a tutta prima, più ricca di nomi che non di forme e temi plastici. Indubbiamente vi è in essa molto di secondario, artefatto: né potrebbe esser diversamente, ove si consideri che i grandi culti agonistici, il cui prestigio vi influiva, sono relativamente recenti rispetto all'epoca della formazione della mitologia eroica. I miti sorti sotto il loro influsso sono spesso proiezioni — a volte forse coscienti e volute (e allora si tratta di pseudo-miti) — di quelle istituzioni relativamente recenti nel passato mitico; proprio la troppo precisa corrispondenza tra i rapporti di culto degli eroi con l'agonistica e i paralleli rapporti mitici getta un'ombra di sospetto sull'autenticità di questi ultimi.

Se gli eroi sono celebrati con agoni, essi "devono" esser stati grandi agonisti durante la loro esistenza terrena. I mitici "primi

[82] Nel caso di Kleomedes, p. es., secondo la tradizione (Paus. 6, 9, 8, cfr. Plut. *Rom.* 28, 4 sg.), Delfi emana l'ordine dell'eroizzazione subito dopo la "scomparsa" del pugile.

[83] POUILLOUX, 104.

[84] I nomi dei vincitori erano inseriti in documenti ufficiali sin dal periodo arcaico — documenti su cui doveva poi fondarsi l'intera cronologia greca. Per una discussione sulla storicità dei primi nomi (dell'8° sec.) connessi con gli Olympia, tra cui quello del "primo" vincitore, Koroibos (della sua tomba, con iscrizione: Paus. 8, 26, 3 sg., cfr. 5, 8, 6) v. ZIEHEN in RE « Olympia », col. 2525 sgg. Le statue dei vincitori ornavano non solo i luoghi dei grandi agoni (Olimpia: Paus. 6, 1 sgg.), ma anche le piazze pubbliche delle loro città (come nel caso di Theogenes).

[85] Basterebbe rimandare a Pindaro stesso. Ma cfr. le belle osservazioni di J. DUCHEMIN, *Pindare*, 54 sgg.: sono le Charites stesse, per Pindaro, che danno la vittoria agonistica, oltre che la bellezza degli epinici.

Olympia"[86], "primi Nemea"[87] hanno le loro tradizionali liste di vincitori, in cui figurano per lo più i grandi personaggi della mitologia eroica, i Dioskuroi, Herakles, i "sette" della spedizione contro Tebe, ecc., e ciascuno eccelle in un determinato genere agonistico: oggi certo non è facile comprendere perché un Polydeukes doveva esser più portato al pugilato e un Kastor, invece, alla corsa[88], perchè Eteokles eccella nella corsa e Polyneikes, invece, nella lotta, perché Amphiaraos sia un gran saltatore, ecc. Nei casi in cui si trova qualche addentellato tra le specialità atletiche di singoli eroi e alcune loro imprese o caratteri mitici, indipendenti da esse, si intuisce la ragione

---

[86] Sui primi Olympia v. Paus. 5, 7, 6-5; 8, 6; su queste tradizioni v. sotto p. 103. Ma sui primi Olympia si ha anche una testimonianza più antica, quella di Pind. *Ol.* 10, 60 sgg.:

> στάδιον μὲν ἀρίστευσεν εὐθὺν τόνον
> ποσσὶ τρέχων παῖς ὁ Λικυμνίου
> Οἰωνός· ἷκεν δὲ Μιδέαθεν στρατὸν ἐλαύνων· ὁ δὲ πάλᾳ κυδαίνων Ἔχεμος Τεγέαν·
> Δόρυκλος δ'ἔφερε πυγμᾶς τέλος,
> Τίρυνθα ναίων πόλιν
> ἀν' ἵπποισι δὲ τέτρασιν
> ἀπὸ Μαντινέας Σᾶμος ὡλιροθίου·
> ἄκοντι Φράστωρ ἔλασε σκοπόν·
> μᾶκος δὲ Νικεὺς ἔδικε πέτρῳ χέρα κυκλώσαις ὑπὲρ ἁπάντων

Su questa lista di nomi — non inventati da Pindaro! — v. FARNELL, *The works of Pindar,* 1, 62, e 2, 83. Il confronto tra questa lista e quella di Paus. 5, 8, 9 è istruttivo dal punto di vista sopra accennato: nella tradizione erudita, più recente, i nomi sono più banali, vincitore della corsa è Kastor, del pugilato Polydeukes, della lotta e del pankration Herakles, della corsa di carri Iolaos, della gara ippica Iasios, mentre tra i nomi dati da Pindaro vi sono anche alcuni del tutto ignoti (Phrastor, Doryklos).

[87] La lista, nella sua schematica brevità e con i suoi nomi in buona parte banali, è in Apollod. 3, 66: οἱ δὲ (i Sette) ἔθεσαν ἐπ'αὐτῷ (Archemoros) τὸν τῶν Νεμέων ἀγῶνα, καὶ ἵππῳ μὲν ἐνίκησε Ἄδραστος, σταδίῳ δὲ Ἐτέοκλος, πυγμῇ Τυδεύς, ἅλματι καὶ δίσκῳ Ἀμφιάραος, ἀκοντίῳ Λαοδόκος, πάλῃ Πολυνείκης, τόξῳ Παρθενοπαῖος. Le divergenze parziali tra quest'elenco e l'estesa narrazione epica dell'agone in Stat. *Theb.* 6, 550-910 sollevano qualche problema di natura filologica (cfr. WILAMOWITZ, *Glaube* 1, 392; HANELL in RE « Nemea » 2323), specie per la questione della dipendenza degli autori dalla Tebaide antica che probabilmente era il modello di Stazio (cfr. RZACH in RE 11, 2367): ma in quel poema epico certo non si trattava dei "primi Nemea", bensì semplicemente di agoni funebri simili a quelli del 23° canto dell'Iliade.

[88] Paus. *l.c.*; ma il fatto è confermato anche da altre testimonianze (p. es. Theocr. 22).

per cui le prime vengono loro attribuite, ed essa appare cerebrale, priva di vera sostanza mitica: così Adrastos e Bellerophontes (Hyg. *f.* 272) eccelleranno nella corsa a cavallo "logicamente", date le loro cavalcature divine, Areion e Pegasos; Peleus che ha lottato con una dea, Thetis, non potrebbe non essere il migliore lottatore tra gli argonauti (Philostr. *gymn.* 3); in altri casi un'impresa eroica sarà trasformata o interpretata in chiave agonistica: così la sfida tra Polydeukes e il re dei Bebrici, Amykos [89], sarà una regolare partita di pugilato (Theocr. *id.* 22), il combattimento di Herakles con l'invulnerabile leone di Nemea si svolgerà nella forma agonistica della lotta [90], quella di Theseus con Minotauros sarà definita un pankration (Schol. Pind. *Nem.* 5, 49 e 3, 27; hyp. *Pyth.*). Pressappoco nello stesso modo l'eurematologia scoprirà gli *inventori* dei singoli generi agonistici tra gli eroi della tradizione mitica; già in Platone (*legg.* 7, 796 A) Antaios e Kerkyon figurano come inventori della lotta (mentre un'altra versione vuole che l'arte agonistica sia stata inventata da Theseus proprio contro la lotta non ancora regolare di Kerkyon: Paus. 1, 39, 3). Perseus, per il solo fatto di aver ucciso Akrisios con un disco mal lanciato, diventerà inventore del lancio del disco (Paus, 2, 16, 2), Bellerophontes inventore della corsa a cavallo (Plin. 7, 202) [91].

Anche la preparazione agonistica ha i suoi riflessi mitologici o piuttosto mitografici: nella mitica pedagogia di Cheiron, di cui si parlerà in un altro, più sicuramente autentico contesto, da un certo momento in poi occuperà un posto eminente anche l'insegnamento delle singole specialità agonistiche [92]. E il più grande di tutti gli eroi, che in tutti i campi dimostrava impareggiabile bravura, deve aver appreso le singole arti agonistiche nella gioventù dai maggiori specialisti della sua epoca mitica: ἐδιδάχθη Ἡρακλῆς ἁρματηλατεῖν μὲν ὑπὸ Ἀμφιτρύωνος, παλαίειν ὑπὸ Αὐτολύκου, τοξεύειν δὲ ὑπὸ Εὐρύτου, ὁπλομαχεῖν δὲ ὑπὸ Κάστορος, κιθαρῳδεῖν δὲ ὑπὸ Λίνου

89 Del motivo mitico v. più avanti a p. 273.

90 Il suo combattimento con Hades sembra caratterizzato come lotta già in Phryn. fr. 2: σῶμα δ'ἀθαμβὲς γυιοδόνητον τείρει.

91 Altre volte ci sfuggono — ma probabilmente sono analoghe — le ragioni di simili attribuzioni eurematologiche: p. es. Aitolos come inventore di una specie di giavellotto (Plin. 7, 201).

92 Cfr. Philostr. *her.* p. 197 Kays.: ποιοῦνται αὐτοῦ (di Achilleus) τροφέα Χείρωνα, ὁ δέ ἔτρεφεν αὐτὸν κηρίοις καὶ μυελοῖς νεβρῶν ἐς ἡλικίαν ἥκοντα, ἐν ῇ οἱ παῖδες ἁμαξίδων καὶ ἀστραγάλων δέονται, εἶργε μὲν οὐδὲ τῶν τοιούτων, ἀκοντίοις δὲ εἴθιζε καὶ παλτοῖς καὶ δρόμοις.

— una breve frase (Apollod. 2, 63) che presuppone tanti miti singoli, in parte noti [93] in parte sconosciuti [94] ma che in tutti i modi qui appaiono secondariamente utilizzati a fini che non erano loro propri originariamente.

Ma la mitologia agonistica degli eroi non si esaurisce in questi motivi d'origine intellettualistica. Proprio da una faticosa sistemazione mitografica della cronologia, e dalle forzate distinzioni tra prime fondazioni, ri-fondazioni e riforme attribuite ai diversi eroi, come quelle che offre Pausania per gli Olympia [95], risulta chiaramente che si trattava di molte tradizioni antiche che si contraddicevano, ma di cui non si poteva non tener conto. Infatti, un complesso cultuale di tanta importanza non poteva non avere un mito delle sue origini o della sua fondazione; e la fondazione di un grande culto agonistico non poteva non essere opera di qualche eroe [96] ed è questo che resta

---

[93] Eurytos, p. es., è essenzialmente collegato con il tiro all'arco (che poi, come genere agonistico, non aveva alcun'importanza nei tempi storici): nel mito delle origini dei misteri di Andania egli è figlio di Melaneus τοξεύειν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ διὰ τοῦτο 'Απόλλωνος εἶναι νομιζόμενος (Paus. 4, 2, 2); inoltre è noto il mito della gara all'arco con cui egli condiziona la mano della figlia Iole: Apollod. 2, 127. Ma già nell'Odissea, 8, 224 sgg. Eurytos è ucciso da Apollon, perchè ha osato sfidare il dio nel tiro all'arco! Così anche Linos è indissolubilmente ed autenticamente connesso con l'arte della musica.

[94] Non è facile indovinare perchè Amphitryon fosse un maestro nella corsa di carri. Ma p. es. il rapporto di Autolykos con la lotta — che non risulta direttamente da alcun suo mito (che ci sia rimasto) — appare fondato su due considerazioni: la prima è che egli è figlio di Hermes (dio della palestra e padre di Palaistra); la seconda, che egli è l'eroe arcifurbo, sin da Omero (*Il.* 10, 266 sg.; *Od.* 19, 394 sgg.) e che la lotta era il genere agonistico in cui la furberia aveva una riconosciuta importanza, cfr. Pind. Ol. 9, 91: ὀξυρεπεῖ δόλῳ e più esplicitamente Plut. *quaest. conv.* 2, 638 D: τεχνικώτατον καὶ πανουργότατον τῶν ἀθλημάτων; qui anche l'etimologia di παλεύειν, prendere in trappola, ingannare.

[95] 5, 7, 6 - 5, 8, 6: la gara dei Kuretes con Herakles Idaios o addirittura (5, 7, 19) la gara istituita da Zeus stesso in ricordo della sua vittoria su Kronos; poi Klymenos che la celebra in onore di Herakles (8, 1) poi Endymion che la bandisce tra i propri figli; poi ancora Pelops, e dopo, « in una forma più degna » Amythaon, e, via via, Pelias e Neleus, Augeias, Herakles, Oxylos. Infine (8, 5) Iphitos "rinnova" i giochi.

[96] Per gli Olympia, oltre l'amalgama di tradizioni in Paus. cfr. ancora: Herakles fondatore in onore di Pelops, Aristot. fr. 637 R. (cfr. Paus. 5, 13, 12); Pelops, fondatore in onore di Oinomaos, Phlegon FHG 3, p. 604. Per i Pythia: Diomedes (Paus. 2, 32, 2) Amphiktyon (Paus. 10, 8, 1); Nemea: Adrastos (Pind. *Nem.* 10, 28) Herakles (Hypoth. Pind. *Nem.*; Prob. *Georg.* 3, 19); Isthmia: Sisyphos, Glaukos, oltre che Theseus (Hypoth. Pind. *Isthm.*), ecc.

invariato attraverso tutte le alterazioni e sistemazioni delle varianti tradizionali. Le forme precise dei primi miti di fondazione sono ormai inaccessibili, sepolte come sono sotto le costruzioni secondarie, anche se queste difficilmente non ne avranno seguito le linee fondamentali, riprendendone la sostanza. Bisogna anche ricordare che il carattere panellenico di questi grandi agoni, eccezion fatta per gli Olympia, è relativamente recente, e la mutata situazione, rispetto all'antico carattere locale, si sarà riflessa anche sulle tradizioni relative alle origini. Altri culti agonistici che conservavano il carattere locale, hanno, infatti, per fondatori, gli eroi locali: così, gli agoni dei Panathenaia non potevano risalire ad altri che ad Erechtheus (Hellan. fr. 39 Jac.), o a Theseus (Paus. 8, 2, 1), i Diokleia di Megara erano fondazione di un eroe megarese, Alkathoos (Schol. Aristoph. *Acharn.* 774), ecc.

Ma più che dai miti relativi ai grandi culti agonistici — sempre, come si è detto, relativamente recenti rispetto alla mitologia eroica — la stabilità del rapporto mitico tra eroi e agoni traspare dai miti che ricordano grandi agoni occasionalmente indetti.

Una prima osservazione da fare è questa: come la morte dell'eroe con relativo lamento, come i combattimenti, così anche gli agoni sono *temi obbligati dell'epica* eroica, dal 23° canto dell'Iliade (agoni per Patroklos) e dall'8° dell'Odissea (agoni dei Phaiakes), attraverso la Tebaide (v. sopra), gli Argonautika (cfr. Pind. *Ol.* 4, 11 sgg.) fino a Virgilio (*Aen.* 5), Stazio e oltre [97], un fatto che non può non aver radici nella tradizione mitica relativa agli eroi.

E, infatti — e questa è la seconda osservazione che non si può trascurare — si ha notizia di numerosi grandi agoni che non sono legati a culti agonistici dei tempi storici, né d'altra parte risultano esser stati oggetto di poemi epici. Si tratta di agoni celebrati in singole, determinate occasioni, nel tempo degli eroi. Tra questi vi sono, come nell'epos, agoni funebri: i "primi" sarebbero stati (Paus. 8, 4, 5) quelli in onore di Azan, figlio di Arkas, figura di null'altro celebre [98]. Maggior celebrità e rilievo mitico avevano gli ἆθλα ἐπὶ Πελίᾳ, cantati già da Ibico, Stesicoro, Simonide (Athen. 4, 172 D sg.) e raffigurati sull'arca di Cipselo (Paus. 5, 17, 9 sgg.) e sull'altare di Baticle ad Amyklai (*ibid.* 3, 18, 16). E' interessante notare che intorno ai partecipanti, ai vincitori e ai generi agonistici, le tradizioni variano

[97] Del fatto si accorge Aelian. *h.a.* 5, 1.

[98] Diod. 4, 33, 1 rammenta il suo matrimonio con Hippolyte, figlia di Dexamenos, che dava occasione alla centauromachia di Herakles.

già in tempo antico [99], ciò che mostra come nessuna versione "canonica", sanzionata da qualche grande poema epico, si è imposta sulle varianti correnti nella tradizione: ciò che non varia, invece, è il personaggio del morto che è, in questo caso come in vari altri, figura di secondaria importanza rispetto ai partecipanti alle gare: tal'è, in fondo, Patroklos stesso nell'Iliade. Del resto, il cantore degli agoni in onore di Patroklos ricorda agoni "più antichi", tra cui quelli celebrati ai funerali di un così grande personaggio come Oidipus [100], ma anche quelli in onore di un non meglio noto Amarynkeus (*Il.* 23, 630 sgg.), in cui Nestor aveva manifestato ancora le proprie virtù agonistiche contro rivali non minori dei gemelli di Aktor. Ma proprio la poca celebrità (letteraria) dell'eroe, alla cui morte si legano gli agoni, autentica notizie rimaste in autori più recenti: così, quando si viene a sapere che il luttuoso lancio di disco di Perseus ebbe luogo in occasione degli agoni organizzati da Teutamides in onore del padre morto (Apollod. 2, 47).

Ma — e su questo punto dovrebbero riflettere i sostenitori dell'esclusiva derivazione dell'agonistica dal culto dei morti — i funerali non sono le occasioni uniche dei memorabili agoni dei tempi eroici. Vi è, infatti, nella tradizione un buon numero di agoni altrettanto celebri che hanno come premio *la mano di una fanciulla.* Uno di questi è stato messo anche in rapporto con la stabile istituzione agonistica di Olimpia [101]: la gara di carri in cui Pelops ottenne la sua fraudolenta vittoria su Oinomaos, per la mano di Hippodameia; sia detto, per inciso, che Oinomaos paga con la vita la sconfitta, come altrimenti Pelops avrebbe pagato la propria, dato che il padre uccideva, secondo i patti stabiliti, i pretendenti vinti. Sono noti diversi agoni mitici banditi a scopo analogo: per la mano di Penelope (Paus. 3, 12, 1), vinto da Odysseus, per quella di Marpessa, vinto da Idas (Schol. *ad Il.* 9, 557), per Atalante (Apollod. 3, 107) [102], per le se-

[99] Per il confronto tra l'arca di Cipselo e un vaso corinzio, v. ROBERT, 37 sg.

[100] *Il.* 23, 679 sg.: l'argivo Mekisteus vince in essi tutti i tebani. L'agone è ricordato anche da Esiodo (*addend.* in Rzach [3], p. 272). Il tema presuppone una variante obliterata dalla versione canonica della tragedia: Oidipus muore in guerra.

[101] Sin da Pind. *Ol.* 1. Il dato letterario più antico su questa gara: Hes. fr. 147 (Paus. 6, 21, 10 sg.).

[102] Il mito raccontato da Apollod. è probabilmente già presupposto da Hes. fr. 21.

conde nozze delle Danaidi (Pind. *Pyth.* 9, 111 sgg.) assassine dei loro primi mariti, per Pallene (Parthen. 6, Con. 10), per la figlia di Antaios (Pind. *Pyth.* 9, 105 sgg.). Il motivo della conquista agonistica della mano della fanciulla difficilmente si separa da altri generi di conquista su cui si tornerà in seguito [103]. Ma la posta dell'agone mitico può esser anche un'altra: la *sovranità*. Così Endymion decide la propria successione tra i figli: e anche quest'agone assumerà valore "prototipico" per gli Olympia (Paus. 5, 8, 1) [104]. E come in certi casi nell'agone per una fanciulla, così anche nell'agone per la sovranità l'alternativa della vittoria può esser la morte: Eryx sfida Herakles per ottenerne l'armento di Geryoneus e offre, in caso di sconfitta, il proprio regno (Diod. 4, 23; Paus. 3, 16, 4; 4, 36, 4) [105]: ma sia dall'esito effettivo della lotta, sia da altri racconti su Eryx (Schol. Lycophr. 958, cfr. anche 866) è chiaro che l'alternativa del combattimento era la vita o la morte.

D) - L'eroe e la mantica

Un carattere assai diffuso e spesso osservato [106], benché tutt'altro che generale, del culto eroico, è che ad esso si associa l'oracolo. Malgrado la notevole concentrazione dei poteri oracolari nelle mani di Apollon, è noto che anche altri esseri venerati continuavano ad esercitarli, in forme varie, nell'antica Grecia; oltre agli dèi, anche un notevole numero di eroi. Già Rohde (l. c.) ha fatto notare che la maggior parte — ma questa valutazione numerica andrebbe forse ret-

---

[103] Qui sia menzionato qualche caso limite tra agone e altra condizione delle nozze eroiche: Pelias dà la figlia Alkestis a chi sappia aggiogare a un *carro* un leone e un cinghiale: compito che sarà superato da quell'Admetos (il mito già nell'altare di Amyklai: Paus. 3, 8, 16) che correrà su *carro* anche ai "primi Nemea" e parteciperà anche agli ἄθλα ἐπὶ Πελίᾳ. Peleus, si è detto più sopra, forse è grande *lottatore*, perchè con una *lotta* (p. es. Pind. *Nem.* 3, 35 sg.) conquista Thetis; anche Herakles deve lottare con Acheloos per conquistare Deianeira.

[104] Un agone per la sovranità è, sul piano cosmogonico, anche quello tra Zeus e Kronos, ugualmente nello sfondo mitico degli Olympia: Paus. 5, 7, 10 e 8, 2, 2.

[105] Entrambi gli autori presuppongono il mito già noto nel sec. 6°, in cui esso sarebbe servito da pretesto per Dorieus.

[106] Deneken 2485; Rohde 1, 186 sgg.; Pfister 517; W.R. Halliday, *Greek Divination*, London 1913, 128 sgg.

tificata [107] — di questi eroi anche nel loro mito erano indovini, come Kalchas, Amphiaraos, Teiresias, Mopsos, Amphilochos. Eppure, che nemmeno in questo caso si tratti di una particolare "categoria" di eroi (v. sopra, p. 82), risulta da quanto è implicito anche nell'affermazione di ROHDE: cioè che non tutti i culti oracolari eroici si legavano ad eroi-veggenti. Infatti, ai casi enumerati da ROHDE, già non pochi e indifferenti, — Odysseus, Protesilaos, Sarpedon, Menestheus, Autolykos, Pasiphae [108] ed Ino — si possono anche aggiungere alcuni altri: così Herakles a Bura (Paus. 7, 25, 10), Glaukos a Delo (Aristot. fr. 490 R.), Aristomenes in Messenia [109], Orpheus [110], Laios [111], in tempi ellenistici anche un personaggio realmente esistito e privo, nella sua vita, di facoltà divinatorie, poteva, una volta eroizzato, avere un culto oracolare, come appare dal caso di Hephaistion (Lucian. *cal.* 17).

Stando ai dati che però non sempre precisano di che genere mantico si trattasse, tra le forme dell'oracolo eroico sembra prevalere quella ad incubazione. Così, mentre nulla si sa, p. es. dell'oracolo di Odysseus in Etolia (Lycophr. 799, ma cfr. anche Aristot. fr. 508), di Menestheus nella penisola iberica (Strab. 3, 140), di Autolykos che la popolazione di Sinope considerava come fondatore della città e venerava ὡς θεόν (Strab. 12, 546), di Teneros (Schol. Lycophr. 1211) ecc., i documenti, anche scarsi come sono, dimostrano la ἐγκοίμησις per gli oracoli di Pasiphae, Ino, Amphiaraos, Kalchas sul Gargano (Strab. 6, 284), Mopsos in Cilicia (Plut. *def. or.* 434 E), Teiresias a Tebe [112]. In alcuni casi (come per Kalchas, Amphiaraos) è precisato

---

107 Comunque, data la frammentarietà della documentazione, le "percentuali" sono sempre soggette a riserve.

108 Questa Pasiphae che aveva un oracolo ad incubazione d'importanza statale in Laconia (a Thalamai: gli *ephoroi* vi dormivano dentro per consultarlo in affari di stato, Plut. *Cleom.* 7, 2 e *Agis* 9, 2) non sembra identica all'omonima eroina cretese: per la sua identità vi erano diverse versioni (figlia di Atlas e madre, da Zeus, di Ammon, Kassandra, Daphne e — Paus. 3, 26, 1 — la Luna).

109 Aristomenes non dava direttamente oracoli, ma si traevano presagi dal comportamento della vittima a lui sacrificata: Paus. 4, 32, 3.

110 Più esattamente: la testa di Orpheus (Philostr. *her.* p. 172, Kays.).

111 Herod. 5, 43. Di fronte a tanti esempi di eroi oracolari senza miti di veggenti non si vede la ragione per cui LAMER in RE « Laios » 504 sg., sulle orme di WILAMOWITZ, si sforzi di attribuire un senso diverso alle parole di Erodoto.

112 Ciò appare, come ha rilevato ROHDE, dal contesto di Plut. *def. or.* 434 C.

che il consultante doveva sacrificare e poi dormire sulla pelle della vittima (ciò che, sia detto tra parentesi, esclude un olocausto!); il rituale, del resto, poteva avere tratti vari e specifici, come si è visto nel caso di Trophonios, ma le descrizioni dettagliate mancano; l'oracolo di Amphiaraos richiedeva un digiuno preliminare (Philostr. *vita Ap.* 2, 37) e a Tebe non vi erano ammessi i tebani (Herod. 8, 134); anche il culto di Amphiaraos, non solo il motivo mitico del suo inghiottimento dalla terra (Pind. *Nem.* 9, 24 sgg.), ricorda Trophonios, con cui condivideva anche il carattere lugubre se, secondo Erodoto (l. c.) sia gli uccelli che gli animali terrestri evitavano scrupolosamente il luogo in cui la terra l'aveva inghiottito; entrambi i luoghi di culto erano sotterranei e vicini a sorgenti. Anche presso l'oracolo di Kalchas vi era una sorgente; esso era situato in una grotta naturale, anziché in un locale sotterraneo.

Un culto oracolare eroico di cui risulta, invece, con precisione che *non* era ad incubazione, è quello di Herakles a Bura in Acaia, dove il sistema della consultazione descritto da Pausania è certamente recente (si gettavano quattro astragali e a ogni colpo corrispondeva un responso scritto su una tabella)[113], ma, anche in considerazione della località così fuori mano e la sistemazione dell'oracolo (in una grotta, vicino a una sorgente), c'è da esser quasi sicuri che risalga a un tipo più semplice della cleromanzia, la cui antichità in Grecia è accertata[114].

In ultimo sia menzionato il fatto che a un certo numero di culti oracolari apollinei è associato il culto o per lo meno il ricordo di un eroe. Non spesso si può dimostrare, né confutare l'ipotesi corrente e di per sé plausibile che in questi casi il dio si sia sovrapposto a un eroe locale che precedentemente vi aveva un oracolo: gli antichi stessi lo pensavano certe volte, come nel caso dell'oracolo di Tilphusa, per il quale già l'inno omerico ad Apollon (244 sgg.) accenna a una simile possibilità[115], o nel caso di Delfi, dove secondo una tradizione l'ori-

---

113 Su questo e simili forme tarde del "Würfelorakel" cfr. F. Heinevetter, *Würfel- und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien*, Breslau 1912 (su Bura: p. 32 sg.)

114 Halliday, 210 sg.: essa contrastava il passo alla mantica apollinea, provocando perciò polemiche contro di sè. Per un'analoga situazione a Roma, dove lo stato non accoglieva le *sortes*, cfr. le mie *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955, 13 sgg.

115 Cfr. P. Guillon, *Les trépieds du Ptoïon* 2, Paris 1943, 105 sg.

ginario titolare dell'oracolo sarebbe stato Python [116]. E', ad ogni modo, un fatto accertato che l'eroe Ptoios (o quale che fosse il suo nome) ha conservato un suo culto separato da quello di Apollon Ptoios che aveva occupato il suo luogo di culto [117]. Per il caso di Ismenos e Apollon Ismenios si potrebbe pensare a un processo analogo [118]. Ancora più fondata sembra l'ipotesi per la situazione in Cilicia dove accanto ad Apollon Sarpedonios permaneva un culto oracolare di Sarpedon stesso, eroe ben noto al mito sin dall'Iliade [119].

Se non tutti i culti eroici oracolari erano legati ad eroi che nel loro mito erano veggenti, d'altra parte tra i mitici veggenti molti hanno bensì un culto eroico, ma non necessariamente un culto oracolare. In certi casi ciò potrebbe esser affermato tranquillamente anche sulla sola base del *silentium* di autori che, data la loro mentalità difficilmente si sarebbero lasciati sfuggire l'occasione di menzionare un oracolo; ma almeno per un caso si ha anche una testimonianza esplicita: a Megara, Pausania rammenta il santuario e la festa annuale di Melampus, e aggiunge: μαντεύεσθαι δὲ οὔτε δι' ὀνειράτων, οὔτε ἄλλως λέγουσιν (1, 44, 5).

Ma lasciando da parte, anche questa volta, i casi di apparente "dissociazione" tra il culto e il mito del singolo eroe e tornando al confronto globale dei culti e miti eroici dal punto di vista della mantica, l'osservazione dei miti fa sorgere un altro problema: sembrerebbe, infatti, che una specie di dissociazione si fosse verificata anche, in generale, tra i miti dei veggenti e i loro culti, una dissociazione che trascende il caso singolo. Nella grande maggioranza dei casi i veggenti mitici esercitano una specie di divinazione completamente differente da quella offerta dagli oracoli eroici anche nel caso che questi si leghino ai loro nomi; né si tratta soltanto di una differenza formale

---

[116] Cfr. oltre ai passi citati sopra, Eur. *Iph. T.* 1245 sgg. Tra i moderni: ROHDE 1, 133/1; KÜSTER, *Die Schlange in der gr. Kunst u. Rel.* (RGVV 13/2) Giessen 1913, 122 sg.

[117] GUILLON, op. c. 2, 99 sgg.

[118] Cfr. p. es. la dedica arcaica IG 7, 2455 τοὶ Ἰσμεινίοι dove la mancata menzione del nome del dio lascia pensare a una fase in cui il locale dispensatore di oracoli non era o non era completamente assorbito ancora da Apollon. A questo culto oracolare, come pure a quello del Ptoion (Pind. fr. 51 d), è associata strettamente la figura d'un altro veggente mitico, Teneros (Pind. *pae.* 9, 41 sg.). Nell'Ismenion si conservava anche il δίφρος di Manto.

[119] Altrove, senza un nesso genetico, culti eroici sono associati ai grandi culti oracolari, come per es. il culto di Neoptolemos a Delfi (Paus. 10, 24, 6) ecc.

tra diverse tecniche mantiche, ma, si può dire, di una differenza "culturale". Il fatto colpiva perfino Pausania che rilevava come gli antichi veggenti, cioè quelli mitici, non davano oracoli, ma si limitavano all'interpretazione di segni obiettivi: χωρὶς δὲ πλὴν ὅσους ἐξ 'Απόλλωνος μανῆναι λέγουσι τὸ ἀρχαῖον μάντεων γ'οὐδεὶς χρησμολόγος ἦν, ἀγαθοὶ δὲ ὀνείρατα ἐξηγήσασθαι καὶ διαγνῶναι πτήσεις ὀρνίθων καὶ σπλάγχνα ἱερείων (1, 34, 4). Essi, infatti, erano οἰωνοπόλοι come Kalchas, Helenos, Mopsos, anche Melampus secondo il già citato passo pindarico (sopra p. 39, n. 49), per quanto avesse anche altre qualità [120], e anche Teiresias [121], per quanto — si noti la bizzarra contraddizione — fosse cieco. Tutt'al più essi praticavano la piromanzia [122], l'aruspicina [123] e altri procedimenti della stessa natura (c. d. «divinazione induttiva»). Questo è l'unico genere di divinazione ammessa da Omero [124], e questa sua esclusività denota un preciso orientamento culturalmente condizionato [125]. Questi veggenti sono, inoltre, sempre al servizio di Apollon [126] e figurano spesso come suoi figli: così p. es. Mopsos di Mallos (Apollod. *ep.* 6, 3 sg.), Mopsos l'argo-

---

[120] Egli sente il discorso dei tarli: Apollod. 1, 99.

[121] Egli aveva un οἰωνοσκοπεῖον a Tebe: Paus. 9, 16, 1 (cfr. Soph. *Ant.* 999).

[122] Iamos: implicitamente già in Pind. *Ol.* 6, 65 secondo cui Apollon gli conferisce il θησαυρὸν δίδυμον μαντοσύνας, cioè oltre alla facoltà di percepire "la voce che non inganna" (mantica apollinea, ad ispirazione diretta!) anche quella di trarre presagi dal fuoco, metodo mantico che si praticava in Olimpia. Cfr. L. WENIGER in ARW 18, 1915, 53 sgg. — Amphiaraos, inventore dell'*ignispicium*: Plin. *n.h.* 7, 203 (è antenato, del resto, dei Klytiadai ugualmente legati ad Olimpia); è anche oniromante (Paus. *l.c.*). — Teiresias: Soph. *Antig.* 1008 sgg.

[123] Inventore dell'aruspicina: Delphos. Plin. *n.h.*, 7, 203.

[124] Con l'eccezione, com'è noto, di Theoklymenos nell'Odissea (20, 350 sgg.); ma in una certa misura fa eccezione anche Helenos nell'Iliade che (7, 44) "intuisce" (σύνθετο θυμῷ) le decisioni degli dèi e, anzi — 7, 53, verso espunto da Aristarco proprio per questa divergenza dalle normali concezioni omeriche intorno alla mantica — "ode" i loro discorsi.

[125] Senza andar lontano, come si potrebbe, cfr. solo il fatto che anche l'antica religione romana escludeva ogni altro tipo di divinazione.

[126] Ora, la mantica fondata sull'interpretazione di segni non è precisamente quella apollinea (ad ispirazione diretta) — la distinzione tra queste due specie appare anche nel sopra citato passo di Pausania — ma esse apparivanc ugualmente agli occhi dei greci come metodi "ortodossi" e contrastanti con le altre due specie pur ritenute più antiche, quella "ctònia", ad incubazione, e la cleromanzia. Per l'opposizione tra la mantica apollinea e quella "ctònia", v. il passo significativo di Eur. *Iph. T.* 1259 sgg.: Θέμιν δ'ἐπεὶ γᾶς ἰὼν

nauta (Val. Fl. 1, 383 sg.), Amphiaraos (Hyg. *f.* 70; 128), Galeotes (Steph. Byz. Γαλεῶται), Anios (Diod. 5, 62, 1), Trophonios, — ciascuno, s'intende, in qualche variante [127] non esclusiva della sua genealogia, — o da lui ricevono il dono della mantica (Kalchas, Iamos, ecc.). Nel culto, invece, degli eroi oracolari, prevale di gran lunga l'incubazione (appare anche la cleromanzia) e un aspetto che per brevità si può definire come "ctònio".

La contraddizione tuttavia si riduce notevolmente, quando si osservino altri elementi dei miti legati agli stessi personaggi, che non solo non dipendono dal carattere apollineo o "induttivo" della loro pratica divinatoria, ma sembrano essere, anzi, in contraddizione con esso e in sorprendente accordo con il carattere dei loro culti. Tra questi elementi merita un rilievo particolare soprattutto uno: nei loro miti molti di questi veggenti apparentemente apollinei o comunque "ortodossi", hanno qualche rapporto — e più varie sono le forme di questo rapporto più mostrano la sua autenticità, di non esser, cioè, frutto di una secondaria schematizzazione! — con serpenti [128]. Se nel culto decisamente "ctònio", anzi sotterraneo e infero, di Trophonios bisognava offrire focacce di miele ai serpenti che dimoravano nel *manteion*, se addirittura si credeva che l'elargitore dei responsi fosse un serpente (Suid. Τροφωνίου κατὰ γῆς; Schol. Aristoph. *Nub.* 508); se a Delfi proprio le condizioni preapollinee si caratterizzavano con la presenza mantica del serpente Python, la frequente comparsa del serpente

(Apollon) / παῖδ'ἀπενάσσατο, [Πυθῶνος] ἀπὸ ζαθέων / χρηστηρίων, νύχια/ Χθὼν ἐτεκνώσατο φάσματ'ὀ[νείρων] ... (1267) Γαῖα δὲ τὰν / μαντείων ἀφείλετο τιμὰν / Φοῖβον, φθόνῳ θυγατρός (Apollon si rivolge a Zeus che poi, 1276:) ἔσεισεν κόμαν / παῦσαι νυχίους ἐνοπάς / ἀπὸ δ'ἀλαθοσύναν / νυκτωπὸν ἐξεῖλεν βροτῶν / καὶ τιμὰς πάλιν / θῆκε Λοξίᾳ. La solidarietà tra mantica apollinea e divinazione da segni si manifesta anche nel fatto che quest'ultima è considerata come dono di Apollon (già nell'Iliade, 1, 72).

[127] Che in molti casi questa variante apollinea sia documentata da autori più recenti di quelli che testimoniano altre genealogie (così p. es. Amphiaraos solo in Hyg. appare figlio di Apollon, e anche lì accanto alla paternità più nota, quella di Oikles) non vuol dire molto; ma anche a prescindere dall'età della documentazione è da credere che si tratti di un'uniformizzazione, "apollinizzazione" posteriore alla formazione dei miti, originariamente più vari e individuali anche nelle genealogie, dei veggenti.

[128] O altri rettili: i Galeotai di Sicilia — discendenti di Galeotes — che interpretavano anche sogni (Philist. Syrac. fr. 57 Jac.), sono già nel loro nome "lucertole". Paus. 6, 2, 4 menziona una statua di un veggente della famiglia degli Iamidai, Thrasybulos, con un cane tagliato (fegato visibile: epatoscopia!) e con una lucertola che gli sale verso l'orecchio.

nei miti dei veggenti non può non apparire indicativa. Alcuni eroi devono le proprie facoltà divinatorie ai serpenti: così a Kassandra e a Helenos (hypoth. Lycophr. *Al.*, p. 5 Sch.) e a Melampus (Apollod. 1, 96)[129] serpenti leccano le orecchie per renderle sensibili alle voci segrete della natura; Iamos, da bambino esposto, viene invece nutrito (con il miele) da serpenti (Pind. *Ol.* 6, 45 sgg.); Mopsos, a sua volta, muore per un morso di serpente (Ap. Rhod. 4, 1502); più indiretta, ma non meno decisiva è la parte avuta dai serpenti nel destino di Teiresias: uccidendo la femmina di una coppia di serpenti, egli diventa donna, ma uccidendo ("per suggerimento di Apollon") anche il maschio riacquista il suo sesso; sarà poi questa sua esperienza bisessuale che darà motivo a Zeus e a Hera di farlo arbitro nella discussione intorno al godimento sessuale dell'uomo e della donna; la sua risposta provocherà l'ira di Hera che lo colpisce di cecità; Zeus, per ricompensarlo, gli conferisce il dono della divinazione (Hes. fr. 162; Apollod. 3, 72). Un altro veggente mitico, Polyidos, uccide ugualmente un serpente; ma la conseguenza sarà tutto diversa: ad un altro serpente che accorre e resuscita il compagno mediante un'erba, egli carpisce il segreto, in possesso del quale riuscirà a risuscitare Glaukos (Apollod. 3, 19). Altri indovini leggendari portano nel loro nome stesso il rapporto con i serpenti, come Ophioneus (Paus. 4, 10, 5)[130].

Richiederebbe un'argomentazione molto più complessa di quanto rientri in questa esposizione di dati, mostrare come anche la cecità attribuita a numerosi veggenti — da Teiresias a Ophioneus[131] —

[129] A quest'ultimo — che già con i "piedi neri" impliciti nel suo nome manifesta un legame con la terra, paragonabile a quello degli ἀνιπτόποδες Selloi di Dodona che giacevano a terra al fine di ricevere suggerimenti oracolari (Hom. *Il.* 16, 233 sgg.) — per gratitudine, avendo egli salvato i piccoli di un nido di serpenti distrutto dai servi. E' certamente questa ipersensibilità auditiva così ottenuta che permetterà a Melampus di capire il linguaggio dei tarli, v. sopra n. 120.

[130] Sarà dovuto ad alterazioni, se in un mito (di tarda documentazione: Ov. *met.* 11, 755 sgg.) un veggente, Aisakos, si uccide perchè un serpente ha fatto morire la sua amata?

[131] Una forma specifica del rapporto tra facoltà divinatoria e cecità è rappresentata dai casi in cui un personaggio acquista la facoltà divinatoria *in conseguenza* del suo accecamento: il tracio Polymestor, accecato da Hekabe, le predice la sua trasformazione in cagna; Eur. *Hec.* 1265. Euenos, guardiano del gregge sacro ad Apollonia, viene accecato per punizione di una sua mancanza, ma in compenso ottiene la facoltà mantica (Herod. 9, 93 sg.); Phormios, semplice pescatore, diventando cieco acquista la capacità di aver *sogni* mantici (Paus. 7, 5, 7).

rientri nella sfera "ctònia" della mantica: ma che essa non si addica al mestiere di chi coglie i presagi dal volo degli uccelli o dalle viscere delle vittime sacrificali, è abbastanza evidente, mentre non si vede il motivo che la possa spiegare nell'ambito dell'ispirazione apollinea.

Il numero degli eroi veggenti nella mitologia è di gran lunga superiore a quello dei culti eroici oracolari di cui si abbia notizia; tra i primi contano anche i capostipiti delle grandi famiglie di veggenti, come i Branchidai, Telliadai, Klytiadai, Telmessoi, ecc. Tuttavia, nemmeno con il loro gran numero i mitici veggenti esauriscono completamente la parte che la divinazione ha nella mitologia eroica. Intanto, anche gli eroi più differenti possono aver sogni mantici o predire, improvvisamente, eventi futuri. In secondo luogo, come la morte, il combattimento, l'agone, anche la divinazione è tema obbligato dell'epica, non solo per via dell'obbligata presenza di veggenti, ma anche per il frequente intervento di oracoli[132], innumerevoli sono i miti eroici in cui la vicenda è determinata da qualche oracolo (p. es. Oidipus esposto, Danae segregata, ecc.).

E) - L'eroe e la iatrica

Senza esercitare qualche violenza sul materiale greco in nome di concetti moderni, neanche si potrebbe separare questo paragrafo da quello precedente, tanto intima è l'unione, nella religione greca, tra mantica e guarigione: la loro separazione in questa esposizione di materiali dipende dall'opportunità di non anticipare tesi di carattere interpretativo; e poiché la mantica può avere, ovviamente, fini del tutto estranei alla guarigione, mentre questa può realizzarsi anche senza alcun intervento divinatorio, per il lettore non sarebbe stata senz'altro evidente la ragione di un trattamento unico dei due fenomeni. Tuttavia, è necessario rilevare sin d'ora — non fosse che per giustificare perché, p. es., di Amphiaraos si è parlato nel paragrafo precedente anziché in questo, mentre di Asklepios si parlerà ora e non si è parlato prima — che la separazione dei due argomenti non risponde in pieno ai fatti. L'incubazione, forma caratteristica dell'oracolo eroico, ha per scopo, nella maggior parte dei casi, la guarigione; l'attività guaritrice degli dèi e degli eroi si esplica prevalente-

[132] Cfr. R. Stählin, *Das Motiv der Mantik im antiken Drama*, RGVV 12/1, Giessen 1912, 212 sg.

mente per mezzo di responsi oracolari. Apollon, dio per eccellenza mantico, è anche, sin dall'inizio della documentazione, dio medico (e l'intima unità delle due funzioni si esprime nell'epiteto ἰατρόμαντις Aeschyl. *Eum.* 62)[133]. Amphiaraos, come si è visto, è veggente nel suo mito ed ha un oracolo ad incubazione: ma quest'oracolo ha soprattutto funzioni iatriche, come risulta non solo dalla presenza, nel santuario, di divinità come Apollon Paion, Panakeia, Iaso, Hygieia, Athena Paionia, ma anche dall'esplicita testimonianza di Pausania (1, 34, 4), secondo cui i guariti gettavano monete d'oro e d'argento nella sorgente vicina al santuario. D'altra parte Ásklepios — di cui qui non si potrebbe non parlare, anche indipendentemente dalla questione del suo rango divino o eroico[134], perché nel mito buona parte degli eroi guaritori hanno stretti legami con lui — medico per eccellenza, esercitava le proprie funzioni iatriche nei grandi santuari di Epidauro, Kos, Atene, mediante l'incubazione, apparendo personalmente nei sogni e dando responsi che riguardavano la cura: ma, fatto notevole, dava anche responsi puramente oracolari, senza alcun rapporto a malattie o guarigioni[135]. C'è da contare anche la possibilità o anche probabilità che di diversi culti oracolari ad incubazione solo per la scarsezza della documentazione non risulti che erano anche culti guaritori: così, p. es., si sa che nel santuario di Kalchas sul Gargano si praticava l'incubazione (Strab. 6, 284), ma non si parla di guarigioni; nella stessa zona, però, Podaleirios (nel mito: figlio di Asklepios) aveva un culto apparentemente molto simile, e se Strabone (l. c.) accenna solo a una sorgente con poteri terapeutici nella sua vicinanza, da altre fonti (Lycophr. 1047 sgg. e schol.) si viene a sapere che vi

---

[133] Lo stesso epiteto applicato all'eroe Apis: *Suppl.* 263.

[134] La questione tuttavia merita una nota, malgrado quanto si dirà in sede di conclusione su tutto il problema dello *status* dei personaggi mitici. Asklepios, com'è noto, figura come dio nella tradizione classica e non è mai definito *heros.* Ma E. e L. Edelstein, *Asclepius* 2, Baltimore 1945, 1 sgg. con buone ragioni sostengono la sua originaria natura eroica: l'Iliade sembra ignorare completamente il suo rango divino; egli appare come contemporaneo di Herakles, Sofocle lo presuppone vivo nell'epoca della guerra troiana, egli partecipa all'impresa degli argonauti, secondo certe tradizioni, ecc. L'essenziale è che nel mito Asklepios non solo *muore,* ma nasce anche da una mortale (Koronis: Pind. *Pyth.* 3, 5 sgg.); nel culto ha tombe e anche nei suoi grandi santuari ha *bothroi* e riceve olocausti.

[135] Così tra gli ἰάματα di Epidauro, pubblicati da R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (Philol. Suppl.-B. 22/3) Leipzig 1931, i num. 24, 46, 63, p. es. non riguardano malattie: v. il commento di Herzog, 112 sgg.

si praticava anche l'incubazione a scopi iatrici. Per altri eroi informazioni separate attestano l'attività mantica e quella iatrica nel culto — così p. es. Protesilaos appare anche guaritore (Philostr. *her.* p. 147 sg. K.) — senza che risulti se esse erano combinate (p. es. nell'incubazione), come tuttavia è molto probabile.

A parte questa connessione tra mantica e iatrica, su cui si dovrà tornare più avanti, le osservazioni che si possono fare brevemente sul rapporto tra eroi e guarigione sono le seguenti. Vi sono numerosi *culti* guaritori legati a nomi di eroi che anche nella mitologia appaiono come guaritori: Machaon (nel mito figlio di Asklepios già nell'*Il.* 2, 731 sg., insieme con Podaleirios) a Gerenia in Laconia (Paus. 3, 26, 9), Alexanor (nel mito figlio di Machaon e fondatore del culto di Askl.) a Titane (Paus. 2, 11, 5 sgg.)[136], Gorgasos e Nikomachos (nel mito figli di Machaon) a Pharai in Messenia (Paus. 4, 30, 3), Polemokrates (ugualmente figlio di Machaon e fondatore del culto di A. ad Argo) a Ena (Paus. 2, 38, 6). Almeno un legame mitico, assai vago per la verità, traspare, se non proprio con la guarigione, ma con il dio *iatromantis,* Apollon, nel poco che si sa di Hemithea, figlia di Staphylos e sorella di quella Rhoio che da Apollon diventerà madre del veggente Anios; essa dava guarigioni per incubazione nel Chersoneso cario, aiutando soprattutto le partorienti; dal suo culto era escluso il vino e coloro che avessero toccato maiali o consumato carne di maiale (Diod. 5, 63). Di altri eroi guaritori s'ignorano i miti, come pure s'ignora tutto ciò che vada oltre alla funzione guaritrice, a proposito della quale sono menzionati in qualche documento. Così il noto *heros iatros* ad Atene (prima menzione: Demosth. *de falsa leg.* 249), Oresinios ad Eleusi (Anecd. Bekk. 1, 262), Aristomachos a Maratona (Schol. ad Dem. *l. c.*). Ma questi eroi apparentemente specializzati nella guarigione — apparentemente, in quanto data la povertà della documentazione non si può escludere che avessero anche altri caratteri — sono probabilmente una piccola minoranza tra gli eroi dalla cui venerazione le masse si ripromettevano un benefico effetto terapeutico; come alle più varie divinità[137], come nella fede popolare at-

---

[136] Insieme con Euamerion che Pausania identifica con Telesphoros e cui si sacrifica ὡς θεῷ.

[137] Sulle divintà che di per sè non sarebbero propriamente guaritrici (nel senso in cui lo sono un Apollon o un Asklepios) ma che tuttavia hanno culti guaritori v. gli esempi rammentati da Nilsson, *GGR* 1², 440/8 (Athena venerata con l'epiteto Hygieia sin dal 6° sec. sull'Acropoli di Atene, Artemis a

tuale ai santi più vari, così anche agli eroi dalla più varia natura si chiedeva guarigione. Come la protezione in guerra, così anche la protezione contro le epidemie è uno scopo frequentemente menzionato della conservazione di reliquie eroiche (p. es. il trasferimento delle ossa di Pelops avviene a questo scopo: Paus. 5, 13, 6) e numerosi culti eroici sono stati fondati, su suggerimento dell'oracolo, per far cessare un'epidemia, come nel caso già visto di Skephros [138]. Così eroi che nel loro mito, o addirittura nella loro reale esistenza terrena nulla avevano avuto a che vedere con le malattie, assumevano poteri iatrici nel culto: valgano per tutti i sorprendenti esempi degli atleti eroizzati, come Theogenes e Polydamas menzionati proprio in queste loro funzioni, e non senza disapprovazione, da Luciano (*deor. conc.* 12; cfr. Paus. 6, 11, 9) [139]. Così, anche i grandi eroi della mitologia, senza alcun nesso mitico con la iatrica, potevano aver culti guaritori — come p. es. Herakles a Hyettos in Beozia (Paus. 9, 24, 3) sin da epoca arcaica (cfr. la sua statua aniconica osservata da Pausania) o Hektor a Troia (Lycophr. 1205 e schol. 1204; Lucian. *deor. conc.* 12) o Rhesos (Philostr. *her.* p. 149 Kays.) o potevano, fino a tempi assai recenti, esser invocati magicamente contro determinate malattie, come appare p. es. dall'amuleto magico che raffigura Perseus con la testa della Gorgo in mano e porta l'iscrizione: φύ(γε) ποδάγρα Περσεύς σε διώχι [140].

* * *

Di fronte alla larga diffusione dei culti guaritori, la mitologia della iatrica appare piuttosto povera, ma tutttavia esiste. Vi è anzitutto un certo numero di eroi — già menzionati a proposito dei loro culti — di cui la mitologia mette in rilievo l'attività guaritrice. Una loro caratteristica particolare è il nesso genealogico che li unisce ad

Lusoi, Demeter ad Eleusi, Poseidon a Tenos, Dionysos ad Anficlea, [con oracolo ad incubazione! - Paus. 10, 33, 11]). Uno studio generale degli *ex voto* della Grecia antica dimostrerebbe probabilmente che nessuna divinità era concepita come priva di poteri guaritori: per la sola Attica si hanno testimonianze sui poteri guaritori di Zeus, Hera, Athena, Apollon, Hermes, Helios, Mnemosyne; cfr. S. Solders, *Die ausserstädtischen Kulte*, Lund 1931, 57.

[138] Altri dati (relativi a Hektor, Theseus, Hesiodos, Chimaireus, Lykos, Geraistos, Palaimon, Orpheus, Kimon) in Pfister, 516 sg.

[139] In epoca tarda a vari personaggi realmente esistiti si attribuivano poteri iatrici: qualche esempio in Lucian. *philops.* 19; Athenagor. p. 145 Geffck.

[140] RA ser. 3 vol. 19, 1892, p. 55. Cfr. C. Bonner, *Studies in magical amulets*, Ann Arbor 1950, p. 45, 75 sg. Anche altri esempi (Herakles: p. 62 sgg. e p. 271, n. 108-110).

Asklepios. Si può notare, per inciso, che Asklepios non è la sorgente autonoma dell'arte medica, secondo la sua mitologia; non tanto perché è figlio di Apollon, quanto perché egli stesso l'ha appresa da Cheiron (*Il.* 4, 219). La linea, infatti, parte da Cheiron, come nel caso di altre arti eroiche (per l'agonistica v. sopra, per la caccia più avanti, p. 178), di modo che la discendenza di Asklepios ne è solo una grossa diramazione: tanto è vero che nell'Iliade che pur conosce tra le file dei greci i due figli di Asklepios che vi hanno funzioni di medico, in un caso a Patroklos viene richiesto di guarire Eurypylos di una ferita (11, 828 sgg.) perché egli ha imparato l'arte iatrica da Achilleus che a sua volta l'aveva appresa da Cheiron. Achilleus stesso esercita la propria scienza medica, bendando la ferita di Patroklos [141], — e con ciò l'intervento guaritore dell'eroe presso un compagno ferito entra come *tema obbligato* nell'epica [142]. Naturalmente né le singole guarigioni, né la costante attività medica si prestano ad esser argomenti di narrazioni; anche i grandi guaritori acquistano personalità mitica soltanto se intorno alla loro figura si formano anche altri miti (p. es. Asklepios: mito di nascita, infanzia, morte). In certi casi può anche esser avvenuto che il maggior interesse per questi altri miti abbia obliterato o fatto passare in seconda linea il tema iatrico che in origine forse aveva avuto maggior importanza nelle storie relative a un personaggio: tale sarebbe il caso, p. es. di Iason, se l'etimologia del suo nome (simile a quello di Iaso venerata nei santuari di Asklepios) fosse sicuramente quella che a prima vista sembra [143]; nei suoi miti c'è tutt'al più che egli è stato allievo di Cheiron (Pind. *Pyth.* 4, 102 sg.), ed è, in parte, il caso anche di Medeia che pur rimanendo intenditrice di farmaci (παμφάρμακος: Pind. *Pyth.* 4, 233) e guaritrice, ha una storia ben più ricca in altri generi di vicende. Ma il tema mitico delle guarigioni spunta frequentemente nei racconti intorno ai più vari personaggi; esso si modella in motivi ricorrenti. Tra questi sia menzionato che oltre alle ferite (v. sopra), è la follia (su cui v. sotto, p. 264 sg.) che più spesso richiede l'intervento

[141] Nel celebre vaso di Sosia: J.C. Hoppin, *A Handbook of Attic red figured vases* 2, Cambridge 1919, p. 423.

[142] Odysseus ferito e curato da Autolykos: *Od.* 19, 449 sgg. Aineias ferito e curato da Iapyx: Verg. *Aen.* 12, 391 sgg. Cfr. anche Sil. It. 5, 351 sgg.

[143] E che è stata sostenuta da Usener, 156. La negava T. Zielinski in *Mélanges G. Glotz,* Paris 1932, 2, 130 sg., etimologizzando il nome Iason come "antenato degli Ioni". Ma v. ora A. Carnoy in Et. Cl. 24, 1956, 105 (radice unica sia del nome degli Ioni sia delle parole per "guarire").

guaritore: Herakles, colto di follia più d'una volta nella sua esistenza terrena, viene guarito da Antikyreos, eponimo di quell'Antikyra che era ritenuta la patria d'origine dell'elleboro (Steph. Byz. 'Αντίκυραι), oppure da Medeia (Diod. 4, 55, 4). Antiope colpita di follia da Dionysos, viene guarita da Phokos (Paus. 9, 17, 6). Le donne di Argo (Herod. 9, 34), le figlie di Proitos (Ov. *met.* 15, 322 sgg.) vengono guarite da Melampus; in tempi semistorici agirà sulla stessa linea il leggendario Bakis, guarendo la follia delle donne di Laconia (Paus. 10, 12, 11): il fatto che egli stesso è κατάσχετος ἐκ νυμφῶν come dice lo stesso passo, conduce a un altro motivo interessante: quello dell'ammalato guaritore o del guaritore ammalato. Cheiron, guaritore di tante ferite, finisce per esser ferito inguaribilmente (Apollod. 2, 85); nell'Iliade (11, 834 sg.) Podaleirios a un certo momento diventa « bisognoso, anche lui, d'un ottimo medico ». (Nel *culto* cfr. le singolari guarigioni per incubazione di Acharaka — di cui si dirà più tardi — dove ammalati già guariti servivano da guaritori). Più noto e chiaro è un altro motivo, diventato proverbiale: « guarisce solo chi ha ferito ». Il più conosciuto dei miti relativi è indubbiamente quello di Telephos che, ferito da Achilleus, non può esser guarito che da Achilleus stesso o dalla sua lancia [144]. Ma vi sono altri casi, come quello del crotoniate Leonymos, ferito in battaglia da Aias presente nelle file dei locresi, che deve recarsi all'isola Leuke, presunto soggiorno dell'eroe immortale, per ottenere da lui stesso la guarigione (Paus. 3, 19, 12). E solo Helena, la cui familiarità con i farmaci è attestata, del resto, sin dall'Odissea (4, 219 sgg.) potrà guarire la cecità che ella stessa ha inflitta al poeta Stesichoros (Suid. Στησίχορος).

F) - L'eroe e i misteri

Già F. Deneken ha notato (col. 2496) una « inclinazione generale dei culti eroici al misterioso e al mistico » e ha ricordato (2502) alcuni tratti frequenti in quei culti; tratti che, a dire il vero, sono piuttosto eterogenei (inaccessibilità di santuari, silenzio sacro, segreto della localizzazione delle tombe); solo uno di essi, la celebrazione di δρώμενα è più specificamente attinente ai "misteri", anziché al generico (e moderno!) "misterioso", e Deneken ne porta un solo esempio: quello della festa delfica detta Herois che gli antichi mettevano in

[144] Achilleus stesso nei Cypria (Procl. exc. p. 19 Kink.), la sua lancia: Eur. fr. 725 N.

rapporto con la *katabasis* di Dionysos intrapresa per riportare Semele dagli inferi e condurla in cielo. La magra documentazione su questa festa (Plut. *q. Gr.* 12: dato unico!) non permette di dire nulla di preciso — nemmeno (malgrado il nome) se si trattasse di un culto (eroico) di Semele, o di una festa di Dionysos stesso; è da notare tutt'al più che lo stesso evento mitico era considerato come la base di altre celebrazioni, in un altro punto della Grecia, precisamente a Lerna, dove ugualmente si parla di δρώμενα (Paus. 2, 37, 6), ma dove è sufficientemente attestata l'esistenza di misteri nel senso tecnico del termine. Più ricca è la raccolta di PFISTER (499 sg.) sui δρώμενα nel culto eroico. Egli premette che il termine significa semplicemente azione cultuale o sacrificale [145]: tuttavia l'impressione di diversi studiosi [146], che cioè almeno da una certa epoca in poi nell'uso del termine vi sia sempre un sottinteso di "rito segreto" o "misterico", risulta piuttosto corroborata dai dati che egli stesso cita: i sacrifici celebrati in onore di Ariadne (v. sopra p. 85) descritti in singolari termini da Plutarco; il culto di Hippodameia, in Olimpia, cui le donne offrono un sacrificio ma καὶ ἄλλα ἐς τιμὴν δρῶσιν αὐτῆς (Paus. 6, 22, 7) ed esse non possono entrare nel santuario che una sola volta all'anno; la stessa vaga espressione καὶ ἄλλα δρῶσιν ricorre anche nella già rammentata notizia pausaniana sulla lamentazione di Achilleus in Elide; sulla tomba di Dirke (non di Alkmene: svista di PFISTER) gli *hipparchoi* di Tebe, soli conoscitori della sua ubicazione δράσαντες ἀπύρους ἱερουργίας ne cancellano poi le tracce (Plut. *gen. Socr.* 5).

Come i termini δρώμενα, δρᾶν, così anche τελετή, τέλος, τελεστής, ecc. in origine sembra non avessero alcun riferimento preciso a "misteri" [147], significando semplicemente il "compimento" di

[145] Così, chiaramente, Athen. 14, 660 A: καὶ οἱ παλαιοὶ τὸ θύειν δρᾶν ὠνόμαζον; cfr. lat. *facere, agere.*

[146] Cfr. p. es. KERN in RE («δρώμενα») che attribuisce al termine il significato di "azioni drammatiche", però « vielleicht nur dann δ. genannt, wenn ihnen irgend ein mystisches, geheimnisvolles Element innewohnte ». P. STENGEL, *Gr. Kultusaltertümer*[3], München 1920, 184/12: «δρᾶν bedeudet im Kultus meist das Geheimnisvolles. »

[147] H. BOLKESTEIN, *Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia* (RGVV 21/2) Giessen 1929, 53 sgg., la cui raccolta di dati è tuttavia eccessivamente al servizio della tesi (egli riferisce p. es. il termine, quando è applicato alle nozze, al compimento dei riti nuziali — così anche in Τέλος ὁ γάμος, in Meded. Amsterdam 76 B, 1933 — senza ammettere nemmeno un riferimento allusivo

un'azione di culto, risp. l'azione compiuta e chi la compie. Ben presto però anche questi termini cominciano ad assumere una sfumatura di significato particolare, per arrivare poi al punto in cui si potrà dire: τελετάς τε καλοῦμεν τὰς... μετά τινὸς μυστικῆς παραδόσεως ἑορτὰς... (Athen. 2, 40 D). E' praticamente certo che gli autori, dal periodo classico in poi, non a caso adoperano questi termini — p. es. al posto di θυσία o ἑορτή! — anche se non è facile determinare il preciso significato che attribuiscono ad essi [148]. Quando poi si vedono diversi termini dello stesso genere riuniti nell'illustrazione di un culto, è impossibile sfuggire all'impressione che si tratti di qualcosa di molto simile ai culti abitualmente considerati come "misteri". Così nel caso dei figli di Medeia, a proposito dei quali si legge: καὶ ὁπόσα οἱ αὐτοὶ δρῶσιν ἐπὶ τοῖς τῆς Μηδείας παισίν . . . θρήνῳ εἴκασται τελεστικῷ δὲ καὶ ἐνθέῳ (Philostr. *her*. p. 207 K.); riferendosi alle stesse celebrazioni, già Euripide usava il termine τέλος: γῇ δὲ τῇδε Σισύφου σεμνὴν ἑορτὴν καὶ τέλη προσάψομεν (*Med.* 1381 sg.); e lo scoliasta commentava: τέλη δὲ λέγει τὰ μυστήρια καὶ τὰς τελετάς! A proposito della fondazione degli Isthmia da parte di Theseus, Plutarco (*Thes.* 25) dice che ciò che si celebrava (ἐδρᾶτο) là prima, in onore di Melikertes, di notte, era τελετῆς ἔχων μᾶλλον ἢ θέας καὶ πανηγυρισμοῦ τάξιν; difatti, altre fonti insistono sui ca-

---

ai "misteri" nelle nozze; ma cfr. espressioni come in Opp. *Cyn.* 1, 34 dove Artemis è detto γάμων ἀμύητος o Alciphr. 1, 4, 3: μυεῖσθαι γάμῳ). Più equilibratamente O. Kern in RE « Telete » rileva come dal 5° sec. in poi il significato del termine si vada restringendo ai riti misterici.

148 La nostra visione nei riguardi del problema è singolarmente turbata dal fatto che abbiamo adottato il termine greco μυστήρια come termine tecnico per designare ciò che intendiamo noi come misteri (sull'origine del termine v. K. Kerényi, *Die Geburt der Helena*, Zürich 1945, 42 sgg. = *Miti e misteri,* 137 sgg.). Pausania, per esempio, nemmeno per Eleusi, nè per Andania adotta questo termine, parlando, invece, di τελετή in entrambi i casi. Non sarà per effetto di questa scelta terminologica che negli studi moderni più facilmente vengono trattati sullo stesso piano i "misteri" di Eleusi e quelli di Attis o di Mithras, che i primi e un gran numero di culti che i greci chiamavano abitualmente τελεταί? Non sarà per questo che ci si è abituati a considerare i "misteri" come un fenomeno limitato a pochi casi (che riusciamo più o meno a ridurre a qualche comune denominatore strutturale), sorvolando su una massa di fatti religiosi, probabilmente assai vari, che per i greci erano τελεταί? Da questo punto di vista è un progresso che p. es. M.P. Nilsson in HThR 40, 1947, 173 riconosca (in base a Paus. 2, 17, 1) l'esistenza di "misteri" di Hera ad Argo e rammenti un gran numero di misteri tra cui quelli di Hekate ad Egina, di Poseidon sull'Istmo, ecc. Tutta la questione andrebbe ripresa su larghissima scala.

ratteri particolari del culto di Melikertes (e di Ino); questo culto conteneva ὄργια e aveva un proprio σεμνὸς λόγος (Philostr. *imag.* 2, 16) ed era segreto (ἀπόρρητα: Liban. *or.* vol. 2, p. 110 Först.): si hanno quindi tutti gli elementi dei "misteri", anche se un rito d'iniziazione non è esplicitamente menzionato (ma presupposto dall'esistenza di segreti per i "non-iniziati"?). Vi sono inoltre altre celebrazioni dello stesso tipo in onore di eroi, di cui restano ignoti i dettagli: ma è quasi ancora più indicativo il fatto che gli autori si possano permettere di esprimersi in una maniera così succinta, presupponendo ovviamente da parte del lettore la conoscenza di diversi casi analoghi. Così p. es. Pausania (4, 34, 11) racconta di Dryops e aggiunge che quelli di Asine, suoi discendenti ἄγουσι δὲ καὶ παρὰ ἔτος αὐτῷ τελετήν. In Anfissa egli nota: ἄγουσι δὲ καὶ τελετὴν οἱ 'Αμφισσεῖς 'Ανάκτων καλουμένων παίδων (10, 38, 7) limitandosi in seguito a discutere l'identificazione di questi "fanciulli signori" (Dioskuroi? Kuretes? Kabeiroi?)

Non di rado, dunque, gli eroi si trovano al centro di culti "di carattere misterico", per usare un'espressione cauta. E' bene aggiungere subito che neanche in questo settore si tratta di una "categoria" particolare di eroi, perché anche se nei dati, in buona parte casuali, si nota una certa prevalenza di eroi-fanciulli (figli di Medeia, Melikertes, Anaktes Paides) — il che avrà certo il suo significato — ad altri come Dryops, Hippodameia, Ino[149], non si può attribuire un'età infantile.

A parte questi culti, loro propri, gli eroi sono interessati anche ai grandi "misteri" divini. Il caso più netto e più significativo è forse quello di Andania: qui, alla vigilia della celebrazione dei misteri πρὸ τῆς τελετῆς τῶν Μεγάλων θεῶν — i più sacri dopo quelli di Eleusi, agli occhi di Pausania (4, 33, 4) — era norma presentare un sacrificio all'eroe Eurytos (4, 3, 10) che aveva la sua tomba nel recinto sacro[150]. Ma perfettamente analoga appare anche la situazione

---

[149] Perchè, accanto a Melikertes, anche Ino era titolare di "misteri"; cfr. Aristid. *in Nept.* 26: περὶ αὐτῶν ἔτι καὶ νῦν λεγόμενα καὶ δρώμενα, mentre *ibid.* si rammentano la τελετή e l' ὀργιασμός di Palaimon.

[150] Eurytos figura anche nel mito delle origini dei misteri di Andania, ma vi ha una parte del tutto secondaria, tanto che secondo una maniera di ragionare assai diffusa, ma arbitraria, si potrebbe pensare che egli vi sia entrato soltanto in conseguenza della presenza del suo culto. L'altra alternativa: che il suo mito si è obliterato in conseguenza delle varie alterazioni del complesso

a Keleai presso Phlius: πρὸ τῆς τελετῆς ἣν Δήμητρι ἄγουσιν, Ἄραντα καὶ τοὺς παῖδας καλοῦσιν ἐπὶ τὰς σπονδάς (Paus. 2, 12, 5). E sembra probabile che altrettanto possa dirsi di un culto spartano, in cui, prima di sacrificare a Dionysos Kolonatas, si sacrificava a «colui che gli ha mostrato la strada» (Paus. 3, 13, 3): infatti, benché qui non si parli esplicitamente di "misteri", è bene ricordare che «colui che mostra la strada» — della katabasis! — a Dionysos, è noto da un altro complesso cultuale e precisamente misterico: è Prosymnos-Polymnos a Lerna, dove invece i misteri di Dionysos sono documentati (Paus. 2, 37, 6), ma non il culto della sua guida, che tuttavia sembra presupposto dai dati [151]. Difficilmente potrebbe essere, inoltre, un caso, che vicino a diversi santuari kabirici si trova un luogo di culto di Herakles [152], anche se i nessi di culto non risultano dai documenti.

Si aggiungano, infine, i culti eroici organicamente inseriti nei grandi complessi misterici. Basterà ricordare i misteri eleusini, al cui centro stanno naturalmente le "due dee": ma quanti culti eroici sono strettamente legati ai misteri stessi! Triptolemos ha un santuario, un altare, un'aia (ἅλως) ad Eleusi (Paus. 1, 38, 6) [153], ma ciò che dimostra lo stretto nesso cultuale è che egli insieme con Eubuleus riceve parte delle *aparchai* inviate ad Eleusi da tutto il mondo greco (IG. 1, Suppl. 27 b.). Anche Eumolpos aveva la sua tomba ad Eleusi (Paus. 1, 38, 2) e Hippothoon un *heroon* (*ibid.* 4): i due eroi com-

---

religioso di Andania. Sulle stratificazioni di questo culto (già presupposto da Paus. 4, 1, 5 sgg.) cfr. L. Ziehen in ARW, 24, 1926, 29 sgg. e M. Guarducci SMSR 10, 1934, 174 sgg. Secondo questi autori il nucleo originario del culto si sarebbe formato proprio intorno a una dea (locale: Hagne) e all'eroe: infatti, a queste due figure si arriva con la graduale eliminazione di quanto è "eleusino" (le Megalai Theai), "tebano" (i Megaloi Theoi) e "spartano" (Apollon Karneios) nel complesso cultuale. Data la particolare storia della Messenia (dominazione spartana, tebana) e il documentato intervento riformatore di quel Methapos che ha avuto una simile funzione anche nel Kabirion presso Tebe, la costruzione è giustificata; c'è da chiedersi, tutt'al più, se a Demeter e Kore si abbia il diritto di attribuire un carattere localmente "eleusino", quando la loro presenza misterica si riscontra sin dal periodo arcaico in diverse parti della Grecia.

[151] Cl. Al. *protr.* 2, 34; Arnob. 5, 28, parlano della sua tomba; nel rituale dionisiaco l'uso del simbolo fallico deriverebbe dal ricordo di questa guida secondo Schol. Lucian. *dea Syr.* 28 (dove il personaggio è chiamato Koroibos).

[152] B. Hemberg, *Die Kabiren*, Lund 1950, 150 e 290 sgg.

[153] Sacrificio (τριττόα βόαρχος) a T. e altri: IG 1, 5.

paiono in un antico verso citato da Herodian. 2, 311, 32 (Lentz), insieme con un terzo, Dolichos che è anche menzionato nell'inno omerico a Demeter (v. 155). Quest'ultimo, a giudicare dal suo nome, potrebbe esser connesso — alla pari di un Telesidromos (IG 1, 5) — con gli agoni Eleusinia, strettamente legati ai misteri, se il loro premio era frumento del campo di Raros. Ma non solo questi eroi e quelli che ancora figurano come antenati delle famiglie sacerdotali eleusine (p. es. Keryx) sono nell'orbita dei misteri: anche l'eroe di Salamina, l'ofiomorfo Kychreus, ha un posto solido, sebbene poco chiaro, nel culto misterico[166] e il gravitare dei culti eroici verso il grande centro misterico si riflette anche nella tradizione secondo cui i tebani morti in seguito alla spedizione degli epigoni avrebbero trovato sepoltura ad Eleusi (Aeschyl. in Plut. *Thes.* 29, 5).

* * *

Tutti i misteri avevano i loro "miti delle origini" — forse anche quelli esoterici di cui però non è rimasta, naturalmente, documentazione, ma ad ogni modo quelli noti dalla tradizione, il cui più bell'esempio è l'inno omerico a Demeter. In questo inno, in forma poeticamente elaborata e dettagliata, si nota un motivo che, a quanto pare, ricorreva regolarmente nei miti delle origini dei misteri di Demeter: in cerca della figlia rapita la dea viene ospitata da un mortale — un eroe, s'intende[156] — cui in premio rivela poi i suoi misteri: a Keleos e Metaneira dell'inno omerico corrispondono Dysaules e Baubo nella versione c.d. orfica (Orph. fr. 52 K.), sempre in Eleusi, Mysios e Chrysanthis nell'Argolide[157]; altre volte si tratta di un solo personaggio maschile, come Plemneus in Sicione (Paus. 2, 5, 8), Atheras ancora nell'Argolide (Paus. 2, 35, 4). Anche i misteri dionisiaci avranno avuto il loro tema mitico ricorrente, se il racconto sopra menzionato su Polymnos-Prosymnos trova riscontro, come si è visto,

---

[155] Hes. in Strab. 9, 393: καὶ Κυχρείδης ὄφις, ὃν φησιν Ἡσίοδος τραφέντα ὑπὸ Κυχρέως ἐξελαθῆναι ὑπὸ Εὐρυλόχου λυμαινομένον τὴν νῆσον ὑποδέξασθαι δὲ αὐτὸν τὴν Δήμητραν εἰς Ἐλευσῖνα καὶ γενέσθαι ταύτης ἀμφίπολον. Ma si sa che Kychreus stesso era il serpente: Lycophr. 110 sgg. e Schol.; in forma di serpente appare anche sulla nave: Paus. 1, 36, 1.

[156] A volte è documentata la tomba dell'eroe: così nel caso di Dysaules (Paus. 2, 14, 4).

[157] Paus. 2, 18, 3; cfr. il bassorilievo trovato a Lerna in Arch. Ztg. 13, 1855, 142 sg.

anche in altri racconti (cfr. anche l'episodio con Xanthias nelle Rane di Aristofane).

Ma per un rapporto mitico più generale tra eroi e misteri, più di questi miti locali e direttamente dipendenti dai misteri stessi, è interessante il fatto che diversi grandi eroi, privi d'un diretto nesso cultuale (documentato) con qualche centro misterico, hanno dei miti che li mettono in rapporto con i misteri. Così, p. es. Herakles — che porta anche l'epiteto Mystes (Lycophr. 1328 e schol.) — figura, a volte insieme con i Dioskuroi (Xenoph. *hell.* 6, 3, 6), come prototipo mitico dell'iniziato straniero ad Eleusi [158], e in tal caso Theseus è il prototipo del garante ateniese, mentre Pylos l'adotta come fa anche Aphidnos per i Dioskuroi (Plut. *Thes.* 33,2). Anche Hippolytos figura come iniziato ad Eleusi (Eur. *Hipp.* 24 sg.). Di un altro eroe, Aristaios, si ricordava che fosse iniziato ai misteri di Dionysos (Diod. 4, 82, 6). Quanto, invece, ai misteri di Samotracia, mentre una tradizione (Ephor. fr. 120 Jac.) si limita a far dell'isola il luogo dell'incontro tra Kadmos e Harmonia, un'altra (Demagoras in FHG 4, 378) precisa: τὸν δὲ Κάδμον παραπλέοντα μετὰ Θάσου ἐπὶ ζήτησιν τῆς ἀδελφῆς μυηθῆναί τε καὶ μυούμενον ἰδεῖν τὴν Ἁρμονίαν, προνοίᾳ δὲ τῆς Ἀθηνᾶς ἁρπάσαι αὐτήν; che il mito del ratto di Harmonia avesse radici nel culto misterico di Samotracia, appare dal frammento di Eforo che ricorda: καὶ νῦν ἔτι ἐν τῇ Σαμοθρᾴκῃ ζητοῦσιν αὐτὴν ἐν ταῖς ἑορταῖς.

G) - L'eroe e il passaggio nell'età adulta

In questo luogo si può dar per dimostrato [159] che i misteri greci hanno un nesso genetico con quel tipo di iniziazioni tribali che si

[158] Gli stranieri, di norma esclusi dai misteri (Isocr. *paneg.* 157), per potersi far iniziare dovevano diventare ateniesi: perciò Herakles ottiene l'iniziazione Θησέως σπουδάσαντος (Plut. *Thes.* 30, 5). Per l'iniziazione di Herakles v. anche Diod. 4, 14, e ancora Eur. *Herc. fur.* 613, Apollod. 2, 122, con il significativo motivo che Herakles deve alla sua iniziazione la forza di compiere la sua *katabasis* per portare Kerberos dagli inferi. Accanto a questo racconto delle iniziazioni di Herakles vi è una tradizione secondo cui per lui sarebbero stati creati i *piccoli misteri* di Agrai (Diod. 4, 14, 3; Schol. Lycophr. 1328), con la funzione di purificarlo (per poter esser iniziato nei grandi misteri?) dell'uccisione dei Kentauroi.

[159] La derivazione dei misteri greci dalle iniziazioni primitive è stata sostenuta per la prima volta da A. Lang, *Custom and myth*, London 1889, 29 sgg. Cfr. K.H.E. de Jong, *Das antike Mysterienwesen*, Leiden 1909; R. Pettazzoni, *I misteri*, Bologna 1924, 282 sgg., in partic. 293 sgg.

trova diffuso presso moltissimi dei c.d. popoli primitivi: essi però, mentre si sono alimentati, nella loro formazione, di contenuti religiosi di altra provenienza per diventare poi un complesso *sui generis*, creazione esclusiva della religione greca, hanno perduto il legame con uno dei fatti fondamentali delle iniziazioni primitive; queste, infatti, sono imperniate, com'è noto, sul passaggio dall'età infantile nell'età adulta, cioè nella posizione di membro responsabile della società. Ora, malgrado che i misteri abbiano assorbito il grosso del retaggio delle iniziazioni tribali e che, nella Grecia classica, l'organizzazione della società era già ben diversa da quella tribale, l'importanza del passaggio nell'età adulta continuava ad esser sentita ed espressa e, insieme, anche permaneva l'esigenza della sua plasmazione in forme istituzionali e rituali. E' ancora compito dell'avvenire un'indagine organica ed esauriente su tutti i fenomeni che rientrino in questo complesso ideologico[160], ed è perciò che in questo paragrafo ci si dovrà limitare a qualche accenno, più o meno isolato e provvisorio, escludendo tutto ciò che per ora è ipotetico. Certo non è tale il nesso con il passaggio nell'età adulta di istituzioni statali come l'efebia attica o l'intera *agoge* spartana[161]. Ora, queste istituzioni hanno un evidente aspetto religioso che si manifesta anche in un nesso con il culto degli eroi. Gli efebi ateniesi prestavano il loro giuramento nel santuario di Agraulos, figlia — nel mito — dell'eroe Kekrops (Poll. 8, 105; cfr. anche Stob. *fl.* 43, 48 e Plut. *Alcib.* 15); essi partecipavano ufficialmente a culti pubblici ben determinati, come appare p. es. da iscrizioni quali IG 2/1 465-471. Era per mezzo di una rappresentanza costituita da efebi che lo stato di Atene partecipava agli Aianteia di Salamina. La vittima umana offerta a Diomedes a Cipro — in un *temenos* comune con Athena e Aglauros — veniva condotta tre volte

[160] Cfr. quanto dice, in un articolo estremamente suggestivo (sulle società "iniziatiche" femminili, quale quella intorno a Saffo) R. MERKELBACH in Philol. 101, 1957, 1/2, a questo proposito: « Eine wirklich umfassende Behandlung des Themas steht noch aus und ist wohl zur Zeit noch nicht möglich ». Il tentativo più audace fatto in questo campo è rappresentato dal volume di H. JEANMAIRE, *Couroï et Courètes*, Lille 1939, opera geniale ma non sempre sufficientemente critica. La stessa problematica informa il lavoro di F. VIAN, *La guerre des Géants*, Paris 1952.

[161] Su quest'ultima gli studi recenti hanno gettato una luce più viva: cfr. K.M.T. CHRIMES, *Ancient Sparta*, Manchester 1949, 86 sgg.; H. MICHELL, *Sparta*, Cambridge 1952, 166 sgg.; W. DEN BOER, *Laconian Studies*, Amsterdam 1954, 248 sgg.

intorno all'altare dagli efebi (Porph. *de abst.* 2, 54). Il documento più antico di una partecipazione attiva degli efebi — o, più precisamente, dei *kuroi*, come anticamente si designavano i membri della classe d'età più o meno corrispondente — a un culto eroico, è nel secondo canto dell'Iliade (v. 550 sgg.): sono loro a presentare i sacrifici ad Erechtheus. In Sparta, il complesso sistema delle classi d'età e dei relativi passaggi dall'una all'altra è dal punto di vista religioso tutto imperniato sul culto di Artemis Orthia. Tuttavia, nel rituale, già menzionato sotto l'aspetto agonistico, del combattimento tra gli *sphaireis* (οἱ ἐκ τῶν ἐφήβων ἐς ἄνδρας ἀρχόμενοι συντελεῖν) si celebra un sacrificio davanti a un'antica immagine cultuale di Herakles (Paus. 3, 14, 16).

Le classi d'età non interessavano soltanto lo stato, ma anche le unità gentilizie: dell'originaria importanza e forma di un rituale come quello degli Apaturia [162] non si possono fare che ipotesi; ma anche in piena epoca storica, quando ormai la festa era statale (pur celebrata, del resto, in onore di Zeus Phratrios e Athena Phratria), essa costituiva l'occasione dell'iscrizione dei bambini nei registri delle fratrie (spostata, probabilmente, la ritualizzazione del passaggio d'età dall'adolescenza all'infanzia — come spesso avviene anche presso popoli primitivi). Il giorno conclusivo della festa si chiamava *kureotis*: in quel giorno, gli efebi sul punto di tagliarsi la frangia dei capelli (οἱ μέλλοντες ἀποκείρειν τὸν σκόλλυν ἔφηβοι), portano a Herakles l'*oinisterion*, grosso recipiente di vino, e dopo averne offerta la libagione, offrono da bere ai convenuti (Pamph. in Athen. 11, 497, cfr. Hesych. οἰνιστήρια).

Il rito "eponimo" della *kureotis* è il taglio dei capelli. Ora, si è visto che esso può avvenire in forma sacrificale e costituire un rito di lutto: e c'è chi, come Nilsson, sostiene che il sacrificio dei capelli derivi, in generale, dal rituale di lutto. Già Pfister si è opposto (p. 493 sg.) a questa tesi, definendo il rituale taglio dei capelli come *Einweihungszeremonie*. A prescindere qui dalle questioni riguardanti l'origine dell'uso, fatto sta che il taglio dei capelli si riscontra in diverse connessioni con i fenomeni del passaggio nell'età adulta. Gli efebi ateniesi avevano, come noto, una particolare acconciatura dei capelli; i giovani spartani si tagliavano i capelli all'età di circa

[162] Per i dati cfr. A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen*, Leipzig 1898, 323 sgg. e L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1932, 232 sgg.

dodici anni (Xenoph. *resp. Lac.* 11, 3; Plut. *Lyc.* 16, 6), per farseli ricrescere soltanto al termine della lunga *agoge* (cioè circa a trent'anni d'età: Plut. *Lyc.* 22, 1); dai dati a disposizione non risulta, se il taglio dei capelli in questi casi avvenisse in forme sacrificali. Ma si conoscono sacrifici di capelli che hanno due caratteristiche essenziali: che, cioè, gli offerenti li celebrano in una determinata fase del loro passaggio nell'età adulta (sono ragazzi o, se si tratta del sesso femminile, sono alla vigilia delle nozze che, come presso diversi popoli primitivi, sostituisce per le fanciulle l'iniziazione; anche per i greci è τέλος), e che i destinatari dell'offerta sono eroi o eroine. E' Hippolytos che a Troizen accoglie l'offerta delle ciocche di capelli delle fanciulle (Eur. *Hipp.* 1425 sg.: κόραι ἄζυγες γάμων) prima del loro matrimonio (πρὸ γάμου: Paus. 2, 32, 1); a Delo alle Iperboree, presso le loro antichissime tombe eroiche, le offrono καὶ αἱ κόραι καὶ οἱ παῖδες, e le fanciulle, naturalmente, πρὸ γάμου (Herod. 4, 34); a Megara all'eroina locale Iphinoe κόραι... πρὸ γάμου (Paus. 1, 43, 4). Non risulta, se e in che occasione e quali degli ἐπιχώριοι di Dyme (Acaia) offrivano i capelli al giovane ἐρώμενος di Herakles, prematuramente morto, Sostratos (Paus. 7, 17, 8) o Polystratos (Kaibel *ep.* 790): ma il fatto mitico dell'offerta ("primiziale": ἀπαρχὰς ἀπὸ τῶν ἐν τῇ κεφαλῇ τριχῶν) di capelli da parte di Herakles, difficilmente era privo di qualche sfondo rituale.

* * *

Anche nella mitologia apparirà questo nesso tra l'eroe e il passaggio nell'età adulta? Si ricordi che per alcune teorie moderne [163] il mito eroico, tale qual'è, non sarebbe che la proiezione (o l'espressione equivalente) delle pratiche iniziatiche: una buona parte degli eroi ha, infatti, un'infanzia minacciata da pericoli e disagi, che per lo più si svolge fuori della città cui l'eroe appartiene (segregazione e torture dei novizi iniziatici); poi l'eroe deve superare determinate prove (cfr. prove iniziatiche) per conquistare la posizione che gli spetta (nella società degli adulti). Ma per discutere queste tesi, si dovrebbe uscire necessariamente dai limiti descrittivi che ci si è imposti in questo capitolo. Qui si noteranno solo alcune concordanze precise che si

[163] Così per JEANMAIRE, v. sopra n. 160. Per RAGLAN si tratterebbe di una proiezione mitica dell'iniziazione alla sovranità (cfr. anche M. DELCOURT per i miti della "conquista"). Da ricordarsi anche la tesi di PROPP per le "fiabe" in cui egli ritrova lo schema delle iniziazioni primitive.

riscontrano tra le forme documentate, ancora in tempi storici, delle istituzioni collegate al passaggio nell'età adulta e i miti degli eroi. Come nelle iniziazioni primitive accanto ai "novizi" fungono da guida e da istruttori o gli anziani della tribù, o i giovani iniziati precedentemente, così accanto agli efebi ateniesi si trovavano, con funzioni disciplinari e responsabilità i *sophronistai* (Ps.-Plat. *Axioch.* 367 A, Aristot. *resp. Ath.* 42, 2 sg.), accanto ai ragazzi spartani gli *eirenes* (Plut. *Lyc.* 17 sg.) e accanto a ciascuno di loro il proprio *erastes* [164]. Ora, nel mito, anche gli eroi devono passare un periodo di "scuola" iniziatica. La scuola mitica più celebre è quella di Cheiron: il «più giusto dei Kentauroi» fu educatore d'un gran numero di celebri eroi, nella loro fanciullezza [165]. Si è già visto, occasionalmente che egli insegnava loro l'arte della *medicina* e le specialità *agonistiche*; ma essi apprendevano anche quel che occorre nella *guerra* (τὰ πολεμικά: Philostr. *her.* 176) e nella vita *civile* [166]. Se tutto ciò non bastasse a far capire il carattere iniziatico della scuola eroica di Cheiron (che tra l'altro si trova nella selvaggia natura del Pelion), si ricordi che Iason ne esce all'età precisa di vent'anni (Pind. *Pyth.* 4, 104; nei tempi storici sarà l'età con cui termina l'efebia attica), dopo aver assunto *un nuovo nome* (Pind. *ibid.* 119); un nuovo nome assunto per opera dell'iniziazione nella grotta di Cheiron è anche quello di Achilleus (Apollod. 3, 172). Anche Theseus assume il suo nome soltanto al momento della adolescenza compiuta quando viene riconosciuto dal padre (Plut. *Thes.* 4, 1) dopo aver compiuto il viaggio per Atene, contraddistinto da un gran numero di prove. Theseus ha il suo iniziatore-educatore particolare, nella persona di Konnidas (Plut. *Thes.* 4, 1) o, secondo un'altra versione, di Phorbas (Schol. Pind. *Nem.* 5, 89 b), entrambi personaggi venerati nel culto ateniese; ma anche Achilleus, per l'Iliade, ha un educatore particolare cui è legato da un rapporto singolarmente "primitivo": egli da bambino non accetta cibo né bevanda che dalle mani di Phoinix (9, 480 sgg.). E' Phoinix che gl'insegna μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρα τ'ἔργων. Come Theseus solo dopo aver spostato la pietra sotto cui Aigeus gli aveva lasciato i propri sandali e la propria spada (Plut. *Thes.* 3, 4 e 6, 2 sg.), come Iason soltanto dopo aver attraversato

164 E. Bethe in Rh. Mus. 62, 1907, 438 sgg.

165 Cfr. la lista di Xenoph. *cyn.* 1.

166 Tra le materie d'insegnamento di Cheiron figura infatti anche la venerazione di Zeus e il rispetto per i genitori: Pind. *Pyth.* 6, 21 sgg.

l'Anauros, uscendo dalla grotta di Cheiron, come Achilleus solo dopo la stessa scuola e una permanenza in vesti da fanciulla nella corte di Lykomedes (v. sotto, p. 241) intraprendono la loro carriera eroica, così anche altri eroi attendono di raggiungere prima la maturità, punto di svolta nella vita nelle società arcaiche[167].

Del resto, anche i personaggi mitici possono compiere gli stessi riti di passaggio nell'età adulta che, in onore loro, compiranno gli adolescenti del periodo storico: così Theseus alla vigilia del già rammentato viaggio, si taglia la ciocca di capelli della fronte, per dedicarla, a Delfi, ad Apollon (Plut. *Thes.* 5, 1).

H) · L'eroe e la città

L'importanza del culto di certi eroi per la città risulta già da alcuni fatti menzionati: dal culto di un determinato eroe la città si ripromette la vittoria in guerra (sopra, p. 91 sg.), la salvezza dall'epidemia (sopra, p. 116), la fertilità dei campi (a Tithorea: Paus. 9, 17, 4 sgg.). Spesso il culto d'un determinato eroe ha per la città una importanza veramente centrale. Ciò appare anche da un fatto d'ordine topografico: poiché la localizzazione dei culti non dipende (o per lo meno non sempre dipende) da fattori casuali, bensì dai principi dell'organizzazione sacrale dello spazio[168], non è un gioco di parole dire

[167] Orestes passa la sua infanzia da Strophios, e intraprende il ritorno vendicatore all'età di *venti anni*: Hypoth. Soph. *El.* cfr. anche Vell. Pat. 1, 1, 3. Oidipus lascia i propri genitori adottivi [ἐν] ἡλικίᾳ . . . γενόμενος (Schol. Hom. *Od.* 11, 271).

[168] Cfr. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie*, 445 sgg. ELIADE, *Traité*, 315 sgg. Per l'antichità classica molte sono in proposito le osservazioni singole, ma finora non si è avuto un trattamento organico del problema. In Grecia i temi spaziali più importanti (per quel che riguarda la città — perchè non bisogna dimenticare che anche la casa ha la sua organizzazione spaziale: culti alla porta, al focolare, ecc.) — sembrano realizzarsi nell'installazione dei culti 1) fuori della città o nella città; 2) in altura (acropoli) o in pianura; 3) nel centro della città (agora) o lungo le strade, presso le porte ecc. E' stato notato, p. es. che Artemis ha quasi costantemente i suoi luoghi di culto fuori dell'abitato (cfr. Callim. *hymn. Dian.* 18 sgg., F. POULSEN - E. DYGGVE, *Das Laphrion*, Kobenhavn 1948, 338). Hera spesso è contemporaneamente venerata in alto e in basso (Hera Akraia e Hera Limnaia a Perachora [Corinto]; cfr. H. PAYNE, *Perachora*, Oxford 1940, 25; cfr. anche p. es. Argo: Hera Akraia sull'acropoli [Paus. 2, 24, 1], Hera Antheia presso l'agora [Paus. 2, 22, 1]). Sui culti in altura, v. R. MARTIN, *L'urbanisme dans la Grèce antique*, Paris, 1956, 257.

che la presenza stessa dei culti eroici nel *centro* della città esprime e statuisce la loro importanza centrale. Spesso è stato osservato come uno dei luoghi preferiti dei culti eroici sia l'*agora* della città [169]; alle lunghe liste [170] compilate dagli studiosi, sarebbe inutile voler aggiungere qualche altro caso [171]. Il carattere "centrale" dei culti eroici viene sottolineato, quando al fatto puramente spaziale si aggiunge — in concordanza con esso e per ragioni parallele — un fatto politico, precisamente la collocazione dei luoghi di culto eroici, sempre nell'*agora,* all'interno dei più importanti edifici pubblici, come il pritaneo, o invece, la costruzione di questi intorno ai luoghi di culto eroici [172]: infatti, mentre il culto di Melanippos viene sistemato nel pritaneo di Sicione per ordine di Clistene (Herod. 5, 67), il *buleuterion* di Megara viene costruito, per ordine dell'oracolo, in modo da includere le tombe eroiche (Paus. 1, 43, 3). Un altro modo in cui l'importanza civica dell'eroe trova espressione, è la sistemazione del suo culto nell'interno del tempio (o strettamente legato ad esso) della divinità più importante (spesso la divinità poliade) della città: anche questi casi sono stati già ampiamente studiati, qui basterà un accenno agli esempi più noti, come l'inseparabilità di Erechtheus da Athena (Apollod. 3, 190), di Hyakinthos da Apollon ad Amyklai, delle Iperboree da Artemis a Delo, di Melikertes da Poseidon nell'Istmo, di Pelasgos da Demeter ad Argo (Paus. 2, 22, 1), dei figli di Medeia da Hera Akraia a Corinto, ecc. Il rapporto in questi casi normalmente non è soltanto spaziale, ma anche di culto, come risulta già quanto si è detto in altre connessioni di Hyakinthos e dei figli di Medeia; così anche il sacrificio a Patreus e Preugenes, eroi di Patrai, è collegato con quello offerto ad Artemis (Paus. 7, 20, 9), mentre nella

---

169 DENEKEN 2491 sg.; ROHDE 1, 159; PFISTER 445 sgg.

170 Le liste di PFISTER 447 sg. e di R. MARTIN, *Recherches sur l'agora grecque*, Paris 1951, 195/2 e 200/5, indipendenti, s'integrano utilmente.

171 Tutt'al più merita di esser rilevato che anche in tempo storico le persone eroizzate vengono sepolte al centro delle città, da Battos a Cirene (Pind. *Pyth.* 5, 93) a Philopoimen in Megalopoli. Anche l'altro punto focale dell'organizzazione spaziale delle città greche — l'acropoli (su cui v. MARTIN, 197/2) — ospita spesso culti eroici (cfr. ad Atene Erechtheus e Kekrops).

172 Per il rapporto agora-tomba cfr. R. MARTIN, *Recherches,* 47 sgg.: il dato primario sarebbe la tomba; intorno ad essa si riunisce l'assemblea (già nell'Iliade, 10, 415 sgg. intorno alla tomba di Ilos) e, più tardi si sviluppa l'*agora* fissa. Sulla funzione religiosa dell'agora, luogo sacro nel suo insieme, *ibid.* 164 sgg.

stessa città l'eroe Eurypylos è celebrato nei quadri del culto di Dionysos (Paus. 7, 19, 10). Anche questo genere di rapporti si prolunga nel periodo storico: l'atleta spartano Hipposthenes è vissuto nel secolo 7°; dopo la sua morte l'oracolo ordinò che gli si sacrificasse con le stesse modalità con cui si sacrificava a Poseidon (Paus. 3, 15, 7).

Vi sono anche altri fattori d'ordine cultuale che mettono in rilievo l'importanza civica dell'eroe. Già degli agoni celebrati in onore di eroi locali, specie dove si trattava di località di poca importanza (Trophonia di Lebadea, Amphiaraia di Oropos ecc.) si può immaginare che essi erano d'importanza più specificamente *cittadina* del culto dei grandi dèi panellenici: per ogni città si trattava del *proprio* eroe e attraverso la celebrazione di quest'eroe la città si presentava al resto del mondo greco. La coscienza della città di avere nel proprio eroe l'esponente sacro della propria personalità politica può esprimersi anche su un piano più propriamente politico: com'è noto Atene legava un favore richiesto dagli epidauriani alla condizione che questi sacrificassero annualmente ad Athena e ad Erechtheus (Herod. 5, 82). In questo ordine di considerazioni rientra, infine, almeno in parte [173] l'importanza che assumono i giuramenti sugli eroi [174].

* * *

Quale sarà l'equivalente mitico della posizione "centrale" del culto dell'eroe nell'esistenza della città? Esso risulta da un fatto che uno scolio a Pindaro (*Ol.* 1, 149) indica con semplicità schematica: οἱ γὰρ οἰκισταὶ ἐν μέσαις ταῖς πόλεσιν ἐθάπτοντο ἐξ ἔθους. La tomba nel centro della città spettava dunque, secondo quest'opinione antica, all'eroe nella sua qualità di *fondatore* della città. Certo, la realtà è molto meno schematica: se i casi in cui l'agora ospita tombe di eroi che non sono affatto suoi fondatori — da Orestes che non è, certo, fondatore di Sparta (la sua tomba sull'agora: Paus. 3, 11, 10) fino agli atleti eroizzati che vi trovano ugualmente posto — sono numerosi, non sono rari neppure i casi in cui il culto dell'eroe fondatore non è localizzato nel centro della città: la tomba di Kadmos non è neppure a Tebe (ma a Dyrrachium: Phylarch. in

[173] Un altro aspetto di questi giuramenti può consistere nel fatto che gli eroi sono considerati come esseri "ctònii".
[174] DENEKEN 2502 sg.

Athen. 11, 462 B), quella di Amphion e Zethos si trova fuori dell'abitato (Paus. 9, 17, 4), di Megareus a Megara lungo la salita verso l'acropoli (Paus. 1, 42, 1), ecc. ecc. Ma la generalizzazione dello scoliasta documenta, più che un fatto, un nesso ideologico tra la tomba eroica situata sull'*agora* e l'attività fondatrice dell'eroe. Che al fondatore spettasse un culto pubblico, era ovvio già per Erodoto (v. sopra per Miltiades il vecchio), e rientrava, infatti, nella normale prassi per le città (colonie) fondate in tempi storici: oltre ai non pochi esempi documentati — p. es. Battos[175] a Cirene (Pind. *Pyth.* 5, 93), Hieron a Siracusa (Diod. 11, 66, 4), Hagnon e Brasidas (il primo il fondatore ateniese, il secondo il ri-fondatore spartano) ad Anfipoli (Thuc. 5, 11), ecc. — può considerarsi praticamente certo che tutte le colonie veneravano il personaggio cui dovevano la loro esistenza. Non è qui il luogo di sollevare la questione — che meriterebbe uno studio particolare — fino a che punto la realtà delle colonizzazioni, in cui ogni città nuova aveva veramente un fondatore e sorgeva attraverso vicende che l'analogia delle condizioni reali poteva rendere in una certa misura "tipiche", fornisse il modello e lo stimolo alla formazione dei miti di fondazione[176] anche di città le cui origini risalivano a tempi antichissimi (e non necessariamente a un preciso atto di fondazione), e fino a che punto, invece, la prassi e l'ideologia religiosa delle fondazioni coloniali dipendessero già da un preesistente modello mitico: c'è da contare, ad ogni modo, su un influsso reciproco tra la pratica e l'ideologia religiosa. Che le città antiche sentissero vivamente la necessità di ricondurre la propria esistenza a figure di fondatori, risulta da diversi fatti tra cui il gran numero[177] di *eroi eponimi* di città, fenomeno che richiede una breve riflessione a parte.

Si è facilmente portati a prospettare la ragion d'essere dei fondatori eponimi pressappoco nei seguenti termini[178]: molte città ave-

[175] Battos di cui nemmeno il nome è sicuro, è un personaggio circonfuso di leggende di valore mitologico; tuttavia non è dubbio — non fosse che per l'epoca della fondazione di Cirene — che si tratta di un personaggio storico.

[176] P. B. Schmid, *Studien zu griechischen Ktisissagen*, Freiburg 1947, 167 sgg. si pone il problema e lo esamina, senza peraltro pretendere di offrire una soluzione precisa che richiederebbe una diversa, e più ampia, impostazione delle ricerche.

[177] Pfister 279 sgg. elenca ben 63 eroi eponimi, per la maggior parte di città.

[178] Cfr. Rohde 1, 170, 175; Nilsson, *GGR* 1² 718; con diverse riserve e aggiunte anche Farnell 19, 359 sgg. (v. sotto) e Foucart 52.

vano antichi e venerabili miti di fondazione; quelle che, invece, non ne avevano (?), per non essere da meno, ne inventavano uno, imperniandolo intorno a un personaggio creato di sana pianta e fornito d'un nome tratto, all'occasione, da quello della città: così si sarebbero formate le figure, mitologicamente pallide, di un Tegeates per Tegea, d'un Elatos per Elateia, d'un Megaros per Megara ecc. Sembra, anzi, che si sia quasi in grado di cogliere questo lavorio, si direbbe, cerebrale, in casi come p. es. quello della località Athenai Diades in Eubea: secondo una versione apparentemente presupposta da Pausania (1, 5, 3)[179] essa sarebbe stata fondata — il nome Athenai obbligava! — da Kekrops, ma non proprio dal grande Kekrops ateniese, bensì da un suo omonimo discendente, il "secondo" Kekrops, secondo un'altra versione, invece (Steph. Byz. Ἀθῆναι) che utilizza l'altra parte del nome della località, sarebbe stata fondata da un certo Dias che, dati i rapporti di Eubea con gli Abantes, sarebbe stato figlio di Abas, personaggio più accreditato nelle tradizioni locali. Ma contro la facile diffidenza nel valore mitologico dei personaggi di eponimi fondatori, si possono far valere diverse considerazioni. Una delle più importanti è stata svolta già da USENER (231 sgg.) che si opponeva a coloro che volevano « mit einem Besenstrich die ganze Sippschaft der Eponymen wegfegen », ricordando come diverse città prendessero effettivamente il nome da un nome divino (o, meglio: mitico), come Athenai da Athena, Potniai da una non meglio definita Potnia, e come, d'altra parte, nome mitico e nome di località potessero risalire a una radice comune: Akesamenai, in Macedonia, con l'eponimo Akesamenos si spiegherebbero dalla presenza di sorgenti guaritrici. PFISTER (290 sgg.) avverte che esistono realmente casi in cui è la località a prendere nome da un eroe e che la semplice forma linguistica dei nomi dà spesso il modo di distinguere questi casi da quelli degli eponimi fittizi: Aianteion nell'Ellesponto, Achilleion nella Troade, Midaion in Frigia certo non davano il nome ad Aias, Achilleus e Midas, ma lo prendevano da essi, mentre Megaros (Paus. 1, 40, 1) e Megareus (*ibid.* 1, 39, 5) sono eroi il cui eponimato è finto, dato che il nome della città di Megara deriva da μέγαρον e così anche il nome dell'eroe Kolonos dipende da quello

179 Pausania, in verità, non lo dice, ma parla soltanto dell'emigrazione di un "secondo" Kekrops in Eubea.

della località, che significa semplicemente "collina" (κολώνη). A queste considerazioni che "salvano" un certo numero di eponimi dall'accusa della completa mancanza di valore religioso, se ne possono aggiungere altre, di portata più generale. Intanto, il fatto che in molti casi si tratti di personaggi senza rilievo mitico (e che per questa ragione sembrano "inventati" al solo scopo di servire da fondatori) può anche esser dovuto alla mancanza di documentazione: bisogna, infatti ricordare che proprio in questi casi si tratta per lo più di tradizioni strettamente locali che non sempre trovavano facile accesso alla letteratura. Infatti, vi sono eroi fondatori, il cui nome è modellato su quello della città, e che pure hanno lineamenti mitici tutt'altro che vaghi e imprecisi [180]. Si prenda per esempio la figura di Tennes o Tenes, il cui nome sembra formato da quello di Tenedos (nel senso di Τένου ἕδος: Steph. Byz. s.v.[181]) perché il nome dell'isola, analogo nella sua formazione ad altri nomi di luogo greci, forse d'origine pregreca [182], certo non viene dal nome dell'eroe. Ora, quale che sia l'origine del suo nome, Tennes non ha nulla da invidiare ad altre, più celebri, figure eroiche: dettagli del suo culto — p. es. che nel suo santuario non doveva metter piede un *auletes* (Plut. *q.G.* 28) — come dal culto di Okridion a Rodi erano esclusi gli araldi (Plut. *q.G.* 27) e da quello di Eunostos a Tanagra le donne (*ibid.* 40) — i suoi stretti nessi con i proverbi locali Τενέδιος πέλεκυς, Τενέδιος αὐλήτης ecc.) autenticherebbero il suo personaggio ben delineato, anche se non si disponesse di un suo mito ben articolato e ricco di motivi: egli è figlio di Kyknos, accusato dalla matrigna di aver tentato di sedurla (come Hippolytos; per altri esempi del "motivo Potiphar" — Peleus, Bellerophonte, Phrixos, ecc. — v. sotto, p. 302 sg.), ma, motivo particolare, l'accusa è confermata dalla falsa testimonianza di un *auletes*, perciò viene esposto dal padre in una cassa sul mare, come Perseus,

---

180 Farnell, l.c., partendo dalla convinzione che in tali casi all'origine della figura vi fosse una "personificazione" astratta, mette in rilievo la plasticità della fantasia greca che riusciva a "rivestire" di caratteri vivi e personali anche quelle "astrazioni" e cita gli esempi di Messene e di Lakedaimon. (Per una possibilità opposta v. sotto). E' preziosa anche la sua osservazione che la stessa esistenza di un *culto* formatosi intorno a simili personaggi è già una prova del fatto che essi non erano più semplici "astrazioni".

181 Una simile spiegazione poteva esser suggerita agli antichi da casi come quello di Mopsuestia (Μόψου ἑστία).

182 Come Lebedos, Sebeda: cfr. A. Fick, *Vorgr. Ortsnamen*, Göttingen 1905, 64.

Melikertes, secondo una variante anche Oidipus[183], ma, motivo particolare, in età non proprio infantile ed insieme con la sorella, Hemithea; portato dalle onde all'isola che prima del suo arrivo si chiamava Kalliste, ne diventa re[184]; all'arrivo del padre che, convinto dell'innocenza del figlio, cerca la riconciliazione, egli taglia — con l' "ascia di Tenedo" — la fune con cui Kyknos fa attraccare l'imbarcazione; infine, durante uno sbarco di Achilleus che vuole violentare Hemithea, egli cade nella difesa della sorella. Un mito, si vede, né più né meno ricco di motivi (né più, né meno "convenzionali": ma v. sopra, p. 59 sg.) di quelli di molti altri eroi più illustri e meno legati a una località. Ma anche nel caso di miti meno ricchi di dettagli (o: tramandatici con meno dettagli!) spesso non si tratta di racconti schematici spiegabili con il solo intento di "inventare" un fondatore: perché, infatti, in tal caso Xanthos e Pataros, eponimi fondatori di Xanthos e Patara, dovrebbero esser stati dei briganti che con l'esercizio della pirateria si sarebbero arricchiti[185]? Perché Kyzikos, re — certo, "primo re" — dell'omonima città, dovrebbe esser stato ucciso per errore dagli argonauti, e precisamente in età giovanile, offrendo così motivo di un lamento rituale (Ap. Rhod. 1, 1075 sg.)? Perché Patreus, eponimo di Patrai, dovrebbe esser stato un bambino (Paus. 7, 20, 7)[186] ed avere accanto a sé il padre Preugenes cui la tradizione attribuisce altri, rilevanti atti di fondazione (culto di Artemis Limnatis: Paus. 7, 20, 8)? In generale, dunque, nel caso degli eroi eponimi sarà opportuno tener distinta la questione del nome da quella del personaggio; e c'è da chiedersi, se sia più probabile che intorno a un nome fabbricato a mente fredda si sviluppassero, grazie alla "fantasia"

---

[183] Su tutti questi casi, compreso quello di Tennes, si ricorderà il classico studio di H. Usener, *Sintflutsagen*, Bonn 1899, 80 sgg.

[184] Forse la variante, rimasta solo in autori tardi, secondo cui al suo arrivo l'isola era inabitata (*vacuam cultoribus*: Serv. *Aen.* 2, 21), come Ceo all'arrivo di Aristaios (Serv. *Georg.* 1, 14), è quella che più evidentemente inserisce Tennes nel gruppo dei "primi uomini" (v. sotto p. 138) sia pure "postdiluviali"; essa renderebbe conto inoltre anche della necessità di avere con sè una "prima donna", quasi inevitabilmente sorella: una prima coppia di fratello e sorella progenitori dell'umanità appare in molte mitologie, da quella polinesiana (Maui!) a quella antica iranica (Yima).

[185] Eustath. Dionys. Perieg. 129 (Geogr. Gr. Min. 2, p. 239). Su briganti fondatori v. *Tre variazioni*, p. 34 sgg.

[186] All'atto della fondazione però è adulto: Paus. 7, 18, 5. Sulla questione v. più avanti p. 236 sg.

dei greci, come voleva FARNELL, precisi e plastici complessi mitico-cultuali o invece, al contrario, che un eventuale nome originario del titolare di un tale complesso fosse andato perduto o sostituito da un nome formato su quello della località? Si conoscono, infatti, casi in cui accanto a un nome "personale" dell'eroe esiste e magari prevale un nome "astratto": l'eroe medico di Eleusi — un ἥρως ἰατρός come quello di Atene — si chiamava, come casualmente si viene a sapere (Anecd. Bekk. 1, 263) Oresinios; di questo Oresinios non si conosce nessun mito, ma un altro ἥρως ἰατρός era quell'Amphilochos [187], della cui figura parlano numerose tradizioni mitiche. Esistono anche eroi completamente anonimi, eppure dotati di culti e miti singolari: si pensi allo *heros* di Temesa che non è certo una figura meno precisa di altri eroi [188]; si direbbe: egli potrebbe anche chiamarsi semplicemente Temesios: ma proprio il fatto che non lo si chiama così, cioè che l'aggettivo Temesios non diventa nome proprio, mette in rilievo il significato preciso dell'eponimato; il nome formato da quello della città spetta solo all'eroe che — attivamente o passivamente (v. p. 137) — diede origine alla città. Perciò i disprezzati fondatori eponimi [189] costituiscono una delle prove più chiare dell'importanza che la città attribuiva al proprio fondatore: il nome della città, ove non *derivi* da quello dell'eroe, viene *conferito* al fondatore venerato e ricordato nelle tradizioni, forse anche sovrapponendosi a un nome proprio o supplendo a un anonimato. In questo sta l'importanza posi-

---

[187] Iscr. n. 4 in F. KUTSCH, *Att. Heilgötter u. Heilheroen* (RGVV 12/3) Giessen 1913, p. 52.

[188] Paus. 6, 6, 7 sgg. cfr. Strab. 6, 255, dove però l'eroe, anonimo in Pausania, ha un nome: Polites; in Suid. Εὔθυμος invece si chiama Alybas. Nel mito, egli è un compagno di Odysseus che nell'occasione di uno sbarco all'isola ha violentato una ragazza di Temesa e perciò è stato lapidato dalla popolazione; ma dopo la sua morte varie calamità colpivano la popolazione che per scongiurarle doveva istituire il *culto* in suo onore. In questo culto all'eroe veniva offerta annualmente una fanciulla — e ciò fino al giorno in cui l'atleta (realmente esistito!) Euthymos di Locri non andò a combatterlo e a vincerlo. L'eroe ucciso o ingiuriato che si vendica e richiede espiazione in forma di culto è un tema tenacemente radicato nelle credenze popolari di carattere locale; si pensi all'Anagyros ateniese (Suid. s. v.), alle figlie di Skedasos a Leuktra (Xen. *hell.* 6, 4, 7; Plut. *Pelop.* 20), a Theogenes. (Altri esempi in ROHDE 1, 190 sgg.; EITREM 1116 sg.).

[189] Con tutto ciò non si vuol *escludere* tassativamente che vi fossero anche eponimi "inventati": ma inventati, se mai, dagli *eruditi* e in tal caso privi di culto, di miti autentici e d'importanza nella tradizione locale.

tiva dell'eponimato; ma a parte questo suo aspetto, per situare il fenomeno nei suoi quadri adeguati, bisogna decisamente rompere con la tradizione che da MAX MÜLLER e USENER in poi continua a pesare sugli studi, portando a una sopravvalutazione dell'importanza del *nome* rispetto ai precisi fatti religiosi del culto e del mito; il valore del nome di Kyzikos è esattamente uguale a quello del nome di Xanthos, nomi di città: ma i personaggi sono totalmente differenti, salvo per l'unico fatto che sono fondatori della città, fatto che spiega il loro eponimato.

Prima di chiudere definitivamente la parentesi riguardante gli eroi eponimi, bisogna aggiungere che non tutti gli eponimi di città sono fondatori: essi possono avere anche una parte passiva nella fondazione della città che avviene in loro onore o memoria, come nel caso di Abderos, eponimo di Abdera fondata da Herakles, Oineus eponimo di Oinoe dove è stato sepolto da Diomedes (Apollod. 1, 79), Olynthos, dell'omonima città fondata dal fratello Brangas (Con. 4), Lampsake di Lampsakos (Charon fr. 7 Jac) ecc. ecc.

Ma è molto più importante sottolineare — e con ciò si abbandona definitivamente il problema degli eponimi — che, viceversa, non tutti i fondatori sono eponimi, anzi vi è uno sconfinato numero di eroi che fondano città senza "dar" loro (o prenderne) il nome. E se già tra i fondatori eponimi si sono riscontrate figure assai differenti (caratterizzate come tali dai loro miti e culti), tanto più facilmente si vedrà nella massa degli altri fondatori — che vanno dagli eroi più celebri della mitologia greca[190] a personaggi di limitata importanza locale — che l'attività fondatrice non determina una particolare "categoria" di eroi, ma è caratteristica degli eroi in generale. La mitologia greca non conosce un particolare tipo di "fondatore". Se mai, tra i tanti eroi che più o meno frequentemente fondano città, si può distinguere un gruppo che è caratterizzato *soprattutto* (ma mai esclusivamente) da un suo atto fondatore: per quanti miti possano avere le figure più importanti (o meglio documentate) di questo gruppo, come Amphion e Zethos a Tebe, Erechtheus o Kekrops ad Atene, il

---

190 Oltre a Herakles, fondatore di un gran numero di città (anche in Occidente: Crotone, Locri, ecc.), cfr. p. es. Iason (*itaque Iasoni totus ferme oriens ut conditori divinos honores templaque constituit*: Iustin. 42, 3, 5) con le numerose località e santuari di nome Iasonion menzionati da Strabone. Perseus è fondatore di Tarso: Lucan. *Phars.* 3, 225; Solin. 38, 1.

loro carattere saliente sta nel legame che esse hanno con le origini della città. Un tratto molto frequente di questi personaggi è che essi sono "autoctoni", il che, in termini mitici greci equivale all'esser nati direttamente dalla terra: se non ogni γηγενής è αὐτόχθων, perché quest'ultimo termine è riferito alla terra particolare in cui l' "autoctono" continua a vivere, mentre i figli della terra (come p. es. i Gigantes) non sono necessariamente legati a un posto, ogni αὐτόχθων è, invece, γηγενής. Sono definiti esplicitamente come tali p. es. Ogygos, "primo re" di Tebe (Paus. 9, 5, 1), Aras, fondatore di Aranteion (Paus. 2, 12, 4), Argos (Acusil. fr. 13 D.-K.), Pelasgos (Hes. fr. 43) — ma già anche suo padre Palaichthon in Aeschyl. *Suppl.* 250 — Erechtheus (Herod. 8, 55), Eumelos a Patrai (Paus. 7, 18, 2), ecc. ecc. Nel mito di altri fondatori l'idea dell'autoctonia si esprime indirettamente, per allusioni, per varianti equivalenti o sopravvive come traccia di una concezione non più direttamente documentata: Aiakos, p. es., è detto figlio di Zeus e Aigina (ma Aigina non è forse anche la terra dell'isola omonima?), ma è *solo* sulla sua terra e soltanto in un secondo tempo ottiene che Zeus trasformi le formiche locali in una "prima umanità", come si vede, altrettanto "autoctona" (Hes. fr. 76; Apollod. 3, 158; cfr. Pind. *Nem.* 3, 13); Peleus non appare esplicitamente autoctono, ma il suo nome difficilmente si separa da πηλός, argilla [191]; Phoroneus nasce da Inachos, « non uomo, ma il fiume » (Paus. 2, 15, 5).

Ma accanto a questi eroi che sono "primi uomini" delle loro città, vi sono, e in gran numero, altri che invece fondano delle città proprio in seguito a una loro *migrazione*, lontani dalla loro terra d'origine; e tra questi s'incontrano altrettanto facilmente eroi guerrieri ed epici (Aineias! — ma anche Diomedes [p. es. di Argyrippa: Strab. 6, 284], Aias e Achilleus [v. sopra], Odysseus [p. es. di Odysseia: Strab. 3, 149] ecc.), quanto eroi veggenti (Mopsos — già eponimo di Mopsuestia — insieme con Amphilochos fondano Mallos: Strab. 14, 675; Kalchas in Pisidia: Strab. 12, 570; Helenos fonda Ilion in Macedonia: Steph. Byz. Ἴλιον, ecc.), eroi guaritori (Machaon e Podaleirios sono οἰκισταί di Kos: Aristid. 7, 43 Dind., ecc.), di modo che la tesi sopra accennata, secondo cui il "fondatore" non è un tipo particolare di eroe, ma la fondazione di città rientra nelle attività

[191] Cfr. A. Lesky in RE « Peleus », 272 che cita documenti per il fatto che gli antichi sentivano nel nome il significato "uomo d'argilla".

"normali" di tutti gli eroi, risulta confermata. Se non si può parlare di "tipi di fondatori", si potrebbe invece elaborare una tipologia delle fondazioni [192] stesse in cui ricorrono diversi temi frequenti che pur caratterizzando gli eroi in generale non possono esser trattati qui dettagliatamente (come non sono trattati i singoli tipi di combattimento, di guarigione, ecc.): alcuni di essi verranno menzionati in seguito, in altra connessione. Il fatto che qui importa, è che qualunque eroe può esser fondatore; si può aggiungere che — salvo eccezioni insignificanti [193] — *soltanto* gli eroi possono esserlo. Tanto è vero che un mortale per il solo fatto di aver fondato una città (colonia) assurge a rango eroico dopo la morte.

L'importanza dei miti di fondazione per la mitologia eroica risulta da vari fatti. Così p. es. che la fondazione di città diventa un *tema epico* (sin dall'Iliade: 2, 653 sgg. attraverso i Nostoi, fino all'Eneide e oltre), oltre che argomento di componimenti poetici vari e di un particolare genere di letteratura erudita; Platone (*Hipp. maior* 285 D) documenta l'immenso fascino che la narrazione (orale!) delle storie di fondazione esercitava al suo tempo sul pubblico greco in generale. Ma ancora più importante è forse, specie dal punto di vista dell'importanza civica di questi miti, che alcune città consacravano ufficialmente il proprio mito di fondazione, facendolo incidere in una lapide posta, come nel caso di Magnesia sul Meandro [194], nell'*agora*.

* * *

L'attività fondatrice degli eroi non si limita a città (o a minori — p. es. *demoi* — o anche maggiori — p. es. la synoikia attica di

[192] Il citato lavoro di B. Schmid (e la letteratura precedente che egli cita) è soltanto un contributo al lavoro che, in questo campo, andrebbe fatto; ciò soprattutto perchè la sua impostazione è di natura storico-letteraria e non mitologica.

[193] Tra gli dèi cui si attribuisce la fondazione di qualche città e che portano l'epiteto κτίστης o ἀρχηγέτης spicca in misura eccezionale Apollon (cfr. Schmid, 154 sgg.) ma per ragioni particolari: è il suo oracolo che guida l'οἰκιστής (o κτίστης o ἀρχηγέτης) reale, umano cioè eroico, nell'impresa della κτίσις. Per altre divinità localmente venerate come "fondatrici" v. RE, « Ktistes » (documentazione prevalentemente numismatica; dalla letteratura cfr. Lact. *div. inst.* 1, 11, 46 [Hestia, fondatrice di Cnosso] e Lyd. *de mens.* 4, 154 [Kronos, fondatore di Hierapolis]).

[194] O. Kern, *Die Gründungsgesch. von Magnesia a. M.*, Berlin, 1894. B. Schmid suppone che il resoconto erodoteo (4, 155-159) sulla fondazione di Kyrene rifletta una simile redazione ufficiale del mito da parte della città stessa (p. 116).

Theseus [Thucyd. 2, 15, 2] — unità amministratrive, politiche o territoriali). Anche limitando per ora il significato di "fondazione" al fondare qualcosa situato nello spazio (cioè escludendone la "fondazione" di istituzioni, costumi, attività, ecc.), bisogna ricordare, ai margini della connessione tra eroe e città, che gli eroi fondano p. es. *culti* che, essendo pubblici e locali, fanno parte dell'esistenza della città. Come ogni città, così probabilmente ogni culto importante aveva il suo mito di fondazione, e i più importanti o più antichi spesso venivano messi in diretto rapporto con il fondatore della città stessa. Kekrops fonda il culto di Zeus Hypatos (Paus. 8, 2, 3), erige il xoanon di Hermes nell'Erechtheion (Paus. 1, 27, 1), Preugenes fonda a Patrai il culto di Artemis Limnatis, Phoroneus il primo tempio di Hera (Hyg. *f.* 143, 273), ecc. Ma gli eroi fondano culti anche al di fuori della propria città: così Klymenos che, cinquant'anni dopo il diluvio, ri-fonda i giochi olimpici (Paus. 5, 8, 1) e ad Olimpia fonda anche altri culti (del proprio antenato, Herakles Idaios, e degli altri Kuretes, e di Hera Olympia: Paus. 5, 15, 8), a Phrixa dedica un santuario ad Athena Kydonia (Paus 6, 21, 6). Trophonios fonda a Pagasai il tempio di Apollon (Heracl. Pont. 137a-b Wehrli); Odysseus quello di Athena Soteira e di Poseidon ad Asea in Arcadia (Paus. 8, 44, 4) e di Athena Keleutheia a Sparta (Paus. 3, 12, 4) ecc., ecc.

Vi è poi un altro genere di "fondazione" che è in un rapporto molto indiretto con la città come unità politica. Alcuni eroi, infatti, "fondano", o meglio, danno origine a determinati elementi o aspetti del paesaggio locale: è Orion che ammassa il promontorio del capo Peloris (Hes. fr. 183), Tainaros, Geraistos e Kalauros sono eponimi degli omonimi porti, oltre che fondatori dei locali templi di Poseidon[195]. L'esemplare raccolta e sistemazione dei dati che si trova in PFISTER (358 sgg.) sui rapporti tra eroi e sorgenti, alberi, rocce, grotte, rende inutile un'ulteriore indagine in questo campo: rinviando alla sua documentazione, basterà dire che p. es. una sorgente può esser "trovata" da un eroe, può esser fatta scaturire da lui, può scaturire dalle sue lagrime oppure può prendere il suo nome, perché egli vi si è annegato, vi si è purificato o vi ha lavato le proprie ferite, ecc.; un albero può esser piantato da un eroe, può esser spuntato dalla sua lancia o, nel caso di Herakles, dalla sua clava, o può esser stato

[195] Steph. Byz. Ταίναρος, Γεραιστός. Cfr. F. SCHACHERMEYR, *Poseidon*, Bern 1950, 46/113.

l'albero presso cui si è svolto un particolare episodio della carriera dell'eroe; simili sono le varietà topiche intorno agli altri elementi notevoli del paesaggio, caratteristici della città e perciò messi in rapporto con eroi.

l) - L'eroe e i gruppi consanguinei.

La linea di demarcazione tra questo paragrafo e il precedente (come pure tra questo e il successivo) non è del tutto netta — cosa che ormai, dopo quanto si è visto per il rapporto tra mantica e iatrica, non dovrà sorprendere. Nel mondo greco del periodo classico la città non è semplicemente un'unità topograficamente delimitata, ma anche una ben definita unità politica e amministrativa. Tuttavia, dal punto di vista del rapporto con l'eroe, spesso sarebbe indubbiamente forzato voler distinguere del tutto nettamente tra la *polis* e unità *locali* di maggior estensione e prive d'una struttura politica autonoma, come certe regioni, e tra *polis* e unità amministrative e topografiche minori, come p. es. i *demoi*, in quanto sia le une che le altre spesso hanno eroi propri esattamente come le città: si tratta, infatti, di eroi "fondatori" ed eponimi. Per dire un solo esempio in questa connessione: Kleitor è una città dell'Arcadia nord-occidentale, detta Azania, ed ha per fondatore eponimo l'eroe Kleitor (Paus. 8, 4, 5); nello stesso tempo però la regione Azania trae nome dall'eroe Azan (Paus. *ibid.*; per gli agoni funebri di Azan v. sopra, p. 104), e l'Arcadia intera, comprendente l'Azania, dall'eroe Arkas, mentre il Peloponneso, di cui l'Arcadia fa parte, ha per eponimo Pelops. Quale che sia il valore del rapporto genealogico tra questi eroi, è interessante notare come esso rifletta il rapporto tra le unità locali che essi rappresentano: Kleitor è figlio di Azan [196], Azan è figlio di Arkas; sul piano del culto non vi è, tra di loro, una differenza sostanziale: se Kleitor aveva — ma ciò, probabilmente per puro caso, non è documentato — un culto nella città di Kleitor, Arkas lo aveva nella città di Mantinea (Paus. 8, 9, 3 sg.).

Un esame più attento della situazione rivela tuttavia una differenza — non sempre esplicita — tra gli eponimi di città e quelli,

[196] Secondo un'altra variante, invece, insieme con la maggior parte degli eroi eponimi delle città arcadiche, è uno dei cinquanta figli di Lykaon: Apollod. 3,97.

p. es., di regioni. Il sostegno mitico dell'eponimato, nel caso delle città, è, come si è visto, il mito della fondazione. Ora, regioni come l'Arcadia, la Tessaglia, l'Etolia ecc., non si fondano; nel caso loro l'eponimato deve avere un altro senso. Infatti, eponimi non sono soltanto i fondatori di città, ma anche i *capostipiti* di popoli, di stirpi, di famiglie. Per tornare all'esempio citato, se Kleitor è eponimo della città Kleitor, da lui fondata, Azan è eponimo — non tanto della regione Azania[197], quanto — del popolo degli Azanes, in quanto l'Azania è quella parte dell'Arcadia che è abitata dagli Azanes, distinti, ancora per Erodoto (6, 127)[198], come popolo, dagli Arcadi; e così pure Arkas, non tanto dell'Arcadia come regione, quanto degli Arcadi come popolo[199]. Infatti, come si vedrà subito, eponimi di gruppi etnici o familiari esistono anche al di fuori di ogni qualsiasi legame con unità territoriali. D'altra parte, il fondatore (di una città) non è necessariamente capostipite dei cittadini. Ciò sarebbe, tutt'al più, "logicamente" il caso dei fondatori "primi uomini", "nati dalla terra", ma nemmeno per questi, la tradizione documenta spesso esplicitamente il ruolo di capostipite. Gli Spartoi tebani, ancora in tempi relativamente recenti[200] erano considerati come capostipiti delle famiglie aristocratiche tebane: ma essi non erano propriamente fondatori della città (lo era Kadmos), né suoi eponimi. Ma da chi discenderebbero gli argivi se non da Argos, fosse questo un "primo uomo" nato dalla terra (Acusil. fr. 13 D.-K.) o figlio di Niobe, "prima donna" (Acusil. fr. 11)? e Pelasgos, autentico "autoctono", figura anche come fondatore di città (di Larisa: Hellan. fr. 36 Jac.) e se è capostipite di tutti i pelasgi, lo sarà anche di quelli della sua città. Ma queste induzioni logiche valgono poco per la mitologia: si ricordi che Phoroneus, "primo uomo" e "padre degli uomini mortali" (*Phoron.* fr. 1, p. 210 Kink.), è tuttavia il primo a "riunire gli uomini" che fino ad allora vivevano dispersi ed ognuno per conto suo, per fondare una città che poi prendeva il suo nome (Phoronikon: Paus. 2, 15, 5); che Alalkomeneus, autoctono e πρῶτος ἀνθρώπων (fr. adesp. 83, 4

---

197 Gli antichi non facevano queste distinzioni; Paus. 8, 4, 3 dice:... καὶ ἀπὸ μὲν Ἀζᾶνος ἡ Ἀζανία μοῖρα ὠνομάσθη.

198 Cfr. anche Eur. *Or.* 1647: Ἀζᾶσιν Ἀρκάσιντε.

199 Arkas è figlio (da Zeus) di Kallisto, nipote, attraverso Lykaon, del primo uomo Pelasgos: Paus. 8, 1-4; cfr. Eumelo in Apollod. 3, 100; 102.

200 Cfr. Aristot. *poet.* 1454 B sul fatto che i loro discendenti avevano un neo a forma di lancia.

Bergk) malgrado la sua solitudine primordiale, fonda città, templi e feste. Infatti anche ad un primo uomo solitario il mito può dare compagnia umana senza che questa discendesse da lui, come si è già visto nel caso di Aiakos. E' dunque assai raro che il fondatore eponimo di una città figuri anche come capostipite della popolazione cittadina: questo sembra essere il caso di Abas, eponimo fondatore di Abai (Paus. 10, 35, 1) e capostipite degli Abantes (Steph. Byz. 'Αβάντις). Ma bisogna constatare che, malgrado la rarità dei casi espliciti, per i greci era del tutto normale considerarsi come discendenti del fondatore della propria città: che i tebani venissero chiamati Kadmeiones (Hom. *Il.* 4, 385) o Kadmeioi (Hes. *Theog*. 326), gli ateniesi Kekropidai, Erechtheidai, Kodridai o Theseidai [201], era una abitudine del tutto normale che a nessuno poneva un problema. Si ha tuttavia l'impressione che l'identificazione tra fondatore della città e capostipite dei cittadini — mai esplicitamente affermata — sia un prodotto secondario calcato sul modello dell'identità dei capostipiti di popoli ed eponimi di regioni oppure su quello dei capostipiti gentilizi ed eponimi di *demoi* che si menzioneranno tra breve.

Neanche il culto offre appoggi del tutto solidi per tracciare un limite netto tra un concetto (il fondatore) e l'altro (il capostipite). La questione da porsi, in ogni singolo caso, sarebbe questa: da parte di chi riceve venerazione cultuale il personaggio studiato? Nel caso dei fondatori di città venerati in punti di particolare importanza della città e con rilievo nel culto pubblico, la risposta era facile; non lo è, invece, nel caso degli eponimi di stirpi e regioni. L'attesa "logica" che Arkas, p. es., fosse venerato da tutti gli arcadi (e solo da loro) in qualche culto a carattere panarcadico, viene frustrata dai documenti: Arkas ha un culto a Mantinea (Paus. 8, 9, 3 e 8, 36, 8) come se fosse semplicemente fondatore di questa città (che invece è Autonoe: Paus. 8, 8, 4); Pelasgos non è venerato dai "pelasgi", anche per la semplice ragione che questi non esistono più come unità etnica nei tempi storici, ma nemmeno dalla città da lui fondata, bensì ad Argo (Paus. 2, 22, 1); Aitolos poi, certamente eponimo dell'Etolia e capostipite degli etoli, è venerato in Elide, dove è sepolto nella porta della città (Paus. 5, 4, 4). Si può aggiungere che non c'è alcuna differenza tra la situazione di questi eroi etnico-regionali e quella degli eroi che sono soltanto "etnici", senza alcun legame con una qualsiasi zona

201 Steph. Byz. 'Αθῆναι (ἐλέγοντο δὲ καὶ πατρωνυμικῷ τύπῳ.... 'Αθηναῖοι δὲ Κοδρίδαι καὶ Κεκροπίδαι, Θησεῖδαι 'Ερεχθεῖδαι).

territoriale della Grecia. Tra questi ultimi vi sono alcuni che si sarebbe tentati di definire come "eroi fittizi"; ma per questa definizione valgono pressappoco le stesse riserve fatte per gli eponimi delle città; "fittizi" sono — cioè di origine eventualmente più mitografica che mitologica, — forse, in un certo numero di casi, i nomi e gli inquadramenti genealogici. Comunque, diversi di questi eroi hanno *culto*, ma, esattamente come quelli menzionati prima, senza alcun carattere "tribale" o "etnico"; il loro culto è localizzato sempre in una determinata città, come un qualsiasi altro culto eroico. Doros, capostipite dei dori, ha un culto a Cnido (DITTENB. *Syll.*[3], 1065, 1067), dove si celebrano i Doreia; Ion in una piccola località attica, Potamoi (Paus. 1, 31, 3); Lelex, antenato dei Lelegi, a Nisaia presso Megara (Paus. 1, 44, 3); Dolops, dei Dolopi, in Magnesia (Ap. Rhod. 1, 584 sg.); Kar, dei Cari, a Suagela in Caria (Steph. Byz. Σουάγελα); Kaukon dei Kaukones a Lepreon nell'Elide (Paus. 5, 5, 5) e così via. E' da considerarsi quasi come una felice eccezione il caso di Dryops il cui culto, pur inserito tra i culti pubblici di una città, come tutti i precedenti, conserva nella tradizione un tenace legame con il *popolo* di cui è eponimo, certo in qualità di antenato: gli abitanti di Asine celebravano in suo onore una τελετή, in quanto si consideravano discendenti dei Dryopes (Paus. 4, 34, 11). Un caso del tutto tipico, invece, dell'oscillante concezione degli eponimi è quello di Hellen: nella mitologia egli è evidentemente capostipite di tutti gli elleni, almeno da Esiodo (fr. 7) in poi, ma egli ha un culto nella piccola località di Melitaia nella Ftiotide (Strab. 9, 432) dove lo si considerava (ibid. 431) o come fondatore di una città di nome Hellas o come eponimo di una regione Hellas (parte della Ftiotide?).

Né l'impressione che si ricava dall'esame degli eponimi venerati nelle unità locali minori (*demoi* e *komai*) è sostanzialmente diversa, benché qui, in proporzione, siano più numerosi i casi in cui è abbastanza chiara la concezione dell'eponimo come capostipite. Nella sola Attica i cui demoi sono molto più conosciuti di quelli di altre regioni greche, sugli oltre centosessanta nomi tramandati di demoi più di venti hanno una formazione nettamente gentilizia [202]: in questi casi non vi è alcun dubbio che l'eponimo fosse concepito

[202] Questi nomi hanno fornito uno degli argomenti più efficaci a ROHDE (169 e n. 3) per la tesi dell'origine del culto eroico dal culto degli antenati.

come capostipite di un'unità gentilizia; ma se si vuol evitare apriorismi, è bene tener conto del fatto che in ben pochi di questi casi può esser affermato il carattere gentilizio del culto stesso: perché il culto di Ion, come si è visto, è localizzato a Potamoi e non nel demos Ionidai, il culto di Peirithoos è a Kolonos (Paus. 1, 26, 5) e non nel demos Peirithoidai, quello di Butes nell'Erechtheion (Paus. 1, 26, 5) e non nel demos Butadai; anzi, l'unico caso sicuro in senso contrario sembra quello di Lakios, localizzato nel demos Lakiadai [203]. Gli altri demoi attici hanno nomi di diversa formazione, che non escludono nè provano una concezione gentilizia dell'eponimo. Alcuni eponimi hanno culti locali documentati, come Anagyros nel demos omonimo, Phaleros a Phaleron (Paus. 1, 1, 4), Munychos a Munychia (IG 2, 1541 b). Ma Hekale il cui culto è accertato nel demos Hekale (Plut. *Thes.* 14), già per il fatto di esser donna, difficilmente potrebbe esser stata concepita come capostipite gentilizia; di Serangos che ha culto a Serangeion, è esplicitamente detto che era fondatore della località (Phot. Σηράγγειον· τόπος τοῦ Πειραιῶς· κτισθεὶς ὑπὸ Σηράγγου· καὶ ἡρῷον ἐν αὐτῷ); Kolonos è definito come ἀρχηγός da Sofocle (*O.C.* 53 sg.); d'altra parte Kephalos nel demos Kephale (Schol. Eur. *Hipp.* 455) potrebbe esser anche capostipite gentilizio, dal momento che si parla anche di Kephalidai (Hesych. s. v.). Che antenato e fondatore possano anche coincidere è fuori di dubbio; ma non è meno sicuro che possono esser anche distinti, come p. es. nel caso dei Lykomidai che con ogni probabilità [204] vedevano il proprio antenato in Lykos, mentre il loro demos Phlya aveva per fondatore eponimo l'autoctono (figlio di Ge) Phlyos (Paus. 4, 1, 5).

Non è in questo luogo che si debba cercare un'interpretazione storica dei fatti: ma ognuno ricorderà come sin dal 6° sec. una tendenza vigorosa della nascente democrazia greca era di sminuire il significato dei legami di sangue (che implicavano privilegi aristocratici) e che proprio per i *demoi* e le *phylai* dell'Attica si conosce un preciso fatto storico, la riforma di Clistene (Herod. 5, 66 e 69) che rappresentava un colpo mortale inferto alla coscienza gentilizia. Alla luce di questo fatto emerge la probabilità dell'ipotesi che la grande scarsità di documenti precisi per il culto di capostipiti — etnici o

[203] Un altro sarebbe di Echelos nel demos Echelidai (Et. M. p. 404 ma l'esistenza di questo demos è messa in dubbio da S. Solders, *Die ausserst. Kulte*, Lund 1931, 84).

[204] Stando a Paus. 4, 1, 5 sgg. che pur senza dirlo esplicitamente lo sottintende.

gentilizi — derivi dalle condizioni culturali e politiche della democrazia e che quindi non costituisca un argomento contro l'esistenza, su scala molto più vasta, di tale culto nel periodo anteriore al 6° sec. In quell'epoca più lontana, quando le grandi famiglie vivevano ancora insieme e formavano effettivamente i demoi, l'assimilazione tra "fondatore" e "capostipite" doveva esser ancora più accentuata.

Tanto, sulla questione dei limiti tra l'argomento del paragrafo presente e quello del precedente. Ma, a parte le complesse aderenze segnalate, sta di fatto che si conoscono eroi antenati venerati come tali e privi di un legame con la fondazione di unità locali. Nel caso delle *phylai* che — in Attica fino alla riforma di Clistene — evidentemente non erano di carattere locale non si può non ammettere un culto degli antenati, che, anzi, sopravvive anche alla riforma, malgrado che questa svuoti di senso l'antica istituzione. In Attica, p. es., la *phyle* Pandionis mantiene indubbiamente il culto di Pandion il cui santuario si trovava sull'Acropoli, dato che i decreti della *phyle* — organo ormai puramente amministrativo — venivano esposti in questo santuario (IG 2, 558; cfr. 553, 559, 554 b). Accanto alla *phyle* Hippothoontis si conosce — ad Eleusi — il culto di Hippothoon (Paus. 1, 38, 4); anche in questo caso, i decreti della *phyle* venivano esposti nel santuario dell'eroe (IG 2, 567 b)[205]. Il solo fatto che tutte e dieci le *phylai* istituite da Clistene hanno nomi derivati da nomi eroici (fatto che corrisponde anche alla situazione extra-attica) mostra la tenacia del legame tra queste unità originariamente consanguinee con l'eroe ritenuto capostipite.

Tra i culti dedicati a capostipiti, privi di un nesso con determinate unità locali o amministrative, bisogna menzionare quelli dei singoli *gene*. Diversi di questi ultimi avevano, in Attica, particolari funzioni nel culto pubblico; ma accanto alle divinità della polis, al cui servizio fungevano, essi veneravano anche il proprio capostipite. Così gli Eteobutadai — cioè i "veri" discendenti di Butes (distinti dei Butadai che dopo la riforma di Clistene, rappresentavano una unità amministrativa) — avevano in cura il culto di Poseidon Erechtheus nell'Erechtheion dove però nello stesso tempo vi era un altare di Butes stesso (Paus. 1, 26, 5) concepito come figlio di Poseidon

[205] Si noti però che il sacerdote del culto di Hippothoon non apparteneva alla *phyle* Hippothoontis, come neanche quello di Kekrops alla *phyle* Kekropis: R. SCHLAIFER in Harv. St. Cl. Ph. 51, 1940, 253.

(Hes. fr. 101), quando non di Pandion (Apollod. 3, 193) o di Teleon (Apollod, 1, 112); gli Hesychidai amministravano il culto delle Semnai (Eumenidi), ma nei quadri di questo culto προθύουνται πρὸ τῆς θυσίας κριὸν Ἡσύχῳ ἱερὸν ἥρῳ τοῦτον οὕτω καλοῦντες... οὗ τὸ ἱερόν ἐστι παρά τε Κυλώνειον ἐκτὸς τῶν ἐννέα πυλῶν (Polem. in Schol. Soph. O. C. 483); i Phytalidai avevano funzioni cultuali nella festa degli Oschophoria (Plut. *Thes.* 23), ma Phytalos aveva un culto presso la sua tomba nel demos Lakiadai (Paus. 1, 37, 2). Di fronte a questi esempi difficilmente si attribuirebbe ad altro che alla mancanza di documenti, se non si ha notizia del *culto* dello heros Buzyges i cui discendenti (Anecd. Bekk. 1, 221; Et. M. βουζυγία) celebravano la sacra aratura in un campo sacro a loro affidato sul pendio dell'Acropoli, in un complesso cultuale in cui la presenza mitica dell'eroe è quanto mai evidente [206]. E probabilmente altrettanto vale per il culto dei capistipiti di grandi famiglie, di cui mancano dati espliciti [207]. E' quasi inutile dire che il fenomeno del culto del capostipite non si limita all'Attica: ma se già nell'Attica, relativamente ben conosciuta, esso non si rintraccia senza qualche difficoltà, è comprensibile che esso sia ancor più evanescente altrove; i dati non mancano [208], ma scarseggiano. Fanno eccezione, come ad Atene, anche altrove, le

[206] Il culto di cui fa parte l'aratura sacra è della dea Athena che riceve le primizie del campo sacro. Tuttavia il fatto che l'aratro di Buzyges — il primo aratore — era conservato sull'Acropoli; che nel rituale stesso dello ἱερὸς ἄροτος si pronunciavano solennemente le βουζύγειοι ἀραί attribuite a Buzyges contro i violatori delle norme elementari della convivenza civile; che l'aratura stessa era considerata come iterazione rituale della "prima aratura" compiuta dall'eroe, sono tanti indizi per un culto di Buzyges, incastonato nel culto di Athena, non diversamente da come quello di Butes era parte integrante del culto di Poseidon Erechtheus o quello di Hesychos del culto delle Semnai. — I dati sui Buzygai: TÖPFFER, *Attische Genealogie*, Berlin 1889, 146, v. sotto p. 174 sgg.

[207] Accanto alle importanti attività dei Praxiergidai nel culto di Athena e di Agraulos non si trova menzione del culto di un eroe Praxiergos, ignoto anche nel mito. Ma bisogna ricordare che l'eponimato non è qualità indispensabile neanche del capostipite. TÖPFFER (133/1) nota come il luogo di culto di Kodros (culto documentato dai tempi classici in IG 1, Suppl. 2,53/a e dal periodo romano in IG 3, 943 = Kaibel 1083, cfr. anche Paus. 1, 19, 5) rientrerebbe bene nella sede gentilizia dei Medontidai: chi sa, se questi ultimi, pur prendendo il nome da Medon — nel mito, figlio di Kodros — non tributavano il culto gentilizio a Kodros, anziché a Medon?

[208] Culto di Aigeus a Sparta (Paus. 3, 15, 8) dove si conosce la famiglia degli Aigeidai, suoi discendenti (Herod. 4, 149).

grandi famiglie sacerdotali. Si è già detto del culto eleusino di Eumolpos che era antenato degli Eumolpidai; anche le altre famiglie sacerdotali eleusine avevano capostipiti venerati nel culto (Keryx: Paus. 1, 38, 3; Krokon: *ibid.*, 1). Il sacerdozio di Aphrodite in Cipro era nelle mani della famiglia dei Kinyradai (Hesych. Κινυράδαι); questi discendevano da Kinyras che aveva la sua tomba (e probabilmente, dunque, era venerato) nel tempio della dea (Ptol. Meg. fr. 1 Jac. [II B p. 888]). I Branchidai, sacerdoti del culto oracolare di Apollon a Didima, veneravano il loro antenato nella persona di Branchos che condivideva il tempio del dio nel culto da lui stesso fondato (Schol. Stat. *Theb.* 8, 198; cfr. 3, 479). Funzioni sacre — sia pur non "sacerdotali" nel senso moderno del termine — erano anche quelle degli araldi pubblici inviolabili: a Sparta si venerava l'eroe Talthybios (il suo santuario: Herod. 7, 134), capostipite dei Talthybiadai, araldi come lui stesso nell'impresa troiana. Intorno a questi antenati delle famiglie sacerdotali si devono fare due osservazioni: l'una è che la maggior parte di essi sopravvive nel mito, mentre del culto solo raramente si hanno notizie [209]; l'altra che quando si conosce anche il culto, esso risulta un culto *pubblico* cioè non limitato al singolo γένος. Questi due fatti difficilmente possono aver la loro spiegazione altrove che nella già rammentata disgregazione della vita gentilizia dovuta al prevalere della forma democratica dello stato: i culti puramente gentilizi o scompaiono o diventano culti pubblici (quando essi importano anche allo stato). La stessa ragione determina il fatto che, in generale, al grandissimo numero degli antenati mitici rammentati dalla tradizione non risponde che un numero ristrettissimo di culti a carattere o per lo meno d'origine gentilizia (stando sempre alla documentazione esistente); se i culti scomparivano, insieme all'effettiva vita gentilizia minata dallo stato democratico, restavano tuttavia le tradizioni mitiche; la discrepanza tra miti e culti è dunque, in questo campo, di carattere secondario.

Pur disunite, nel periodo storico, le famiglie ricordavano ancora i loro antenati eroici. Occasionalmente si viene a sapere che un Ecateo si considerava discendente di un dio nel sedicesimo grado (Herod. 2, 43) — il che significa discendente, nel quindicesimo, di

[209] Si pensi p. es. a figure come Iamos (il mito in Pind. *Ol.* 6), capostipite degli Iamidai, a Telmissos e Galeotes (Steph. Byz. Γαλεῶται) da cui discendevano le note famiglie di veggenti, ecc.

un eroe! —, che Andocide considerava Odysseus come proprio antenato (Plut. *Alc.* 21, 1), che Socrate si faceva discendere da Daidalos e Alcibiade da Eurysakes[210] (Plat. *Alc.* 121 A), che Pisistrato discendeva da Neleus (« dai Pylioi e Neleidai ») non diversamente da Kodros e Melanthos, e che doveva anche il proprio nome alla coscienza di queste origini, dato che anche un figlio di Nestor si chiamava Peisistratos (Herod. 5, 65). Originariamente, il capostipite eroico della famiglia doveva essere un personaggio ben definito che spiccava nella linea dei suoi ascendenti e discendenti[211]: così appare dal fatto che il capostipite, venerato nel culto, dei Butadai (Eteobutadai) era Butes e non, p. es., Pandion che può figurare come padre di Butes; quello della *phyle* Pandionis è, invece, Pandion e non suo padre, Erechtheus; i Penthilidai (Aristot. *polit.* 5, 1311 B) di Lesbo si facevano risalire a Orestes (padre di Penthilos: Paus. 2, 18, 6), e non, p. es., ad Agamemnon, ecc. Questa singolare individuazione del capostipite, deve avere una ragione nel culto, perché sul piano della logica non si spiega, e forse nemmeno sul piano di una generica ideologia mitica. Al di fuori dei quadri precisi del culto, la tradizione familiare della discendenza non ha, infatti, alcun motivo di fermarsi a un determinato punto della linea genealogica, anzi, se mai, avrebbe interesse di risalire fino alle ultime origini. Così già nel discorso platonico appena rammentato sia Socrate che Alcibiade, per loro stessi come per i Persiani e per gli Spartani, arrivano fino a Zeus da cui discende (attraverso Hephaistos) Daidalos, non meno che (attraverso Aias) Eurysakes o (attraverso Herakles) gli Spartani e (attraverso Achaimenes) i Persiani. Per questa mentalità che non vede ragione di non risalire fino alle ultime origini, sorge perfino la necessità di giustificare, bene o male, i nomi gentilizi (fondati, probabilmente, su una originaria base cultuale): perché i Bakchiadai di Corinto si chiamavano così, quando Bakchis era, attraverso Prymnis, Agelas, Ixion e Aletes, discendente diretto di Herakles? i suoi discendenti, anziché chiamarsi Herakleidai, si chiamavano Bakchiadai, perché Bakchis era

---

[210] Quest'ultimo — figlio, nel mito, di Aias Telamonios — aveva un culto regolare ad Atene; del suo altare parla Pausania (1, 35, 3), ma cfr. anche Harpocr. Suid. Εὐρυσάκειον.

[211] Ciò non esclude che il concetto collettivo di ἥρωες, come destinatari di una delle libagioni rituali e del cibo caduto per terra (cfr. Rohde 1, 245/1) si riferisca a tutta la linea degli "antenati".

diventato «il più celebre» tra i loro antenati (Diod. 7, 9, 4)[212]; è perfettamente analoga la motivazione per cui i discendenti di Aipytos si chiamavano Aipytidai «anziché Herakleidai» (Paus. 4, 3, 8); e già Eforo (in Strab. 8, 366) rileva che sebbene gli *oikistai* di Sparta fossero Eurysthenes e Prokles, essi non avevano un culto, né i loro discendenti si chiamavano Eurysthenidai e Prokleidai, bensì Agidai (da Agis, figlio di Eurysthenes) e Eurypontidai (dal figlio di Prokles)[213].

Per chiudere questo paragrafo, non resta che da discutere brevemente due questioni. La prima è, se gli eroi che figurano come antenati o capostipiti di unità consanguinee, costituiscano una particolare categoria, con caratteri specifici, tra la grande massa degli eroi greci: la risposta non può esser che negativa; teoricamente tutti gli eroi dai più grandi, come Herakles o Orestes, ai più oscuri come Hesychos, eroi guerrieri, sacerdoti, veggenti, inventori (Daidalos) ecc. potrebbero apparire come antenati di qualche gruppo consanguineo; nella pratica, stando alla documentazione, relativamente recente, il numero degli eroi che effettivamente figurano come tali è più limitato, ma non è difficile vedere che la loro selezione non si fonda su caratteri particolari di un certo tipo di eroe, bensì sulle vicende storiche relativamente recenti che permettevano più facilmente (sebbene non esclusivamente) alle grandi famiglie aristocratiche e a quelle sacerdotali di mantenere più vivo il ricordo dei loro antenati mitici; tra questi, tuttavia, si può osservare una notevole varietà di figure. La seconda domanda riguarda la funzione che l'eroe capostipite aveva per il gruppo consanguineo; infatti, essa sembra vada oltre alla semplice funzione unificatrice (o meglio: sanzionatrice dell'unità) che caratterizza p. es., nei riguardi della città, l'eroe fondatore. Non solo nei casi dei capostipiti delle grandi famiglie sacerdotali o comunque specializzate in una particolare attività (Talthybiadai!) — su quest'argomento v. il paragrafo seguente — ma anche in alcuni casi singoli il capostipite eroico appare come prototipo, modello permanente dei suoi discendenti: nella descrizione della battaglia di Termopile, Erodoto ricorda che Leonidas era discendente di Herakles (7, 298), mentre il veggente Megistias discendeva da Melampus

---

[212] Mentre i corinzi, in generale, si chiamavano Aletidai: Schol. Pind. *Isthm.* 2,19 d.; cfr. παῖδες Ἀλάτα in Pind. *Ol.* 13, 14.

[213] Cfr. anche la genealogia degli Eurypontidai in Herod. 8, 131.

(ibid. 221). Che le singole famiglie individuassero la fonte delle proprie caratteristiche, la propria forma tradizionale particolare mediante il ricordo dell'antenato prototipico, doveva esser nella normalità delle cose; già Esiodo (fr. 205) accenna a una differenziazione del genere, dicendo che Zeus ha dato forza agli Aiakidai, senno agli Amythaonidai e ricchezza agli Atreidai.

L) - L'eroe e le attività umane.

Si è detto poco fa che neanche questo paragrafo si stacca nettamente dai due precedenti. Si sono già visti, infatti, alcuni casi in cui il rapporto di chi esercita un'attività particolare (p. es. sacerdotale) e l'eroe che è rappresentante prototipico della medesima attività coincide con il rapporto tra discendente ed antenato. Il caso più chiaro del doppio aspetto — di antenato e di prototipo — di certi eroi è quello già rammentato di Talthybios (araldo, nel mito, di Agamemnon) che a Sparta era venerato come capostipite dei Talthybiadai, famiglia di araldi; ma che egli non proteggesse solo questi, come suoi discendenti, bensì anche gli araldi come tali, risulta chiaramente dall'episodio narrato da Erodoto (7, 133 sg.), in cui un'offesa recata agli araldi persiani provoca la sua ira. In un altro passo Erodoto (6, 60) dice esplicitamente che a Sparta diversi mestieri — quello dell'araldo, del *mageiros* e del suonatore di flauto — restavano nell'ambito di determinate famiglie [214]; in tal caso — come conferma quanto si è visto per i Talthybiadai — se la famiglia aveva un capostipite eroico, questi era inevitabilmente anche l'eroe del mestiere di famiglia. Se così era tra gli spartani — la società più conservatrice del mondo greco — così sarà stato, entro certi limiti, anche altrove nella Grecia più antica; i limiti forse erano definiti dal carattere di determinate attività. Infatti, nel campo in cui la tendenza conservatrice si afferma molto più decisamente che in qualsiasi altro — nel campo dell'attività sacerdotale — l'inseparabilità della funzione dalla famiglia è abbondantemente documentata. Tra i sacerdozi ufficiali (Eumolpidai, Kerykes, Krokonidai ad Eleusi, Kinyradai a

---

[214] Sin da questo punto è bene far attenzione ai generi di mestieri rammentati nella documentazione; non ho tradotto *mageiros* con "cuoco", perché molto più probabilmente si tratta, come nel caso degli araldi e dei suonatori di flauto, di un'attività semi-sacerdotale.

Cipro ecc.) e i veggenti privati la distanza non è tanto grande, dato che esistono tipi intermedi tra le due categorie: p. es. gli Iamidai, famiglia di veggenti che figurano nel personale di culto di Olimpia, nello stesso tempo esercitavano la loro libera professione di veggenti in tutto il mondo greco [215]. Il capostipite eroico di una famiglia di veggenti poteva essere anche fondatore di un culto oracolare (come Branchos) e perfino di una città, sede di un oracolo: Telmissos, p. es., unisce le funzioni di fondatore eponimo di una città, capostipite eponimo di una famiglia e prototipo di un'attività mantica [216]. Più sorprendente può apparire, per i moderni, il fatto che anche l'attività guaritrice o, se si vuole, la professione medica, restava legata a determinate famiglie. Anche in questo campo, come già nel caso dell'eponimo contemporaneamente fondatore e capostipite, bisogna distinguere tra un uso più libero e uno più preciso del gentilizio: che da un certo periodo in poi tutti i medici si chiamassero Asklepiadai [217], ha pressapoco lo stesso valore del nome Kekropidai, Theseidai ecc. esteso a tutti gli ateniesi: denominazioni piuttosto convenzionali che documentano tuttavia una concezione largamente diffusa. Diverso è il senso dello stesso gentilizio in quelle famiglie di medici che si ritenevano diretti discendenti di Asklepios, a Kos, Stageiros [218], Rodi ecc.: a Kos, si è visto, i primi Asklepiadai, Machaon e Podaleirios, figuravano anche come *oikistai*. Ancora più precisa ed esplicita è la documentazione sui "discendenti di Cheiron" a Demetriade sul Pelion: il passo del Ps.-Dicearco (FHG 2, p. 263) precisa, infatti, che la

---

[215] L. Weniger in ARW 18, 1915, 53 sgg. e in part. 68 sgg.

[216] E' forse perciò che la capacità di veggente sembra estesa a *tutti gli abitanti* di questa *religiosissima urbs* (Plin. *n.h.* 30, 6) — che si tratti di quella della Caria o di quella della Licia (per la discussione v. RE « Telmessos ») — in certi passi come Cic. *div.* 1, 94.— Le forme mantiche praticate erano l'onitomanzia (Tation. *ad Gr.* 243) la teratoscopia (Cic. *l.c.*), l'epatoscopia (Aristoph. fr. 540 K.). Apollon Telmisseus sembrerebbe essersi sovrapposto a un culto preapollineo, sia per la forma del suo epiteto, sia per i generi oracolari praticati; nel mito delle origini del culto (Steph. Byz. Γαλεῶται) il futuro fondatore non riceve, infatti, l'ordine da Delfi, bensì da Dodona.

[217] Suid. Ἀσκληπιάδης: ... καὶ Ἀσκληπιάδαι οἱ ἰατροὶ ἀπὸ Ἀσκληπιοῦ cfr. p. es. Athen. 8, 355 A. Non è possibile decidere se il medico del Simposio platonico consideri (186 E) Asklepios ὁ ἡμέτερος πρόγονος semplicemente nella propria qualità di medico o perché egli appartiene effettivamente a una famiglia di Asklepiadai.

[218] Per Stageiros: Aristotile è figlio di Nikomachos τὸ γένος καὶ τὴν τέχνην ἀναφέροντος a Machaon: Dionys. Hal. *ad Amm.* 5.

conoscenza dell'uso terapeutico di certe piante era trasmessa di padre in figlio nell'ambito della famiglia e tenuta rigorosamente segreta a tutte le altre persone. (παραδίδωσι τε καὶ δείκνυσι πατὴρ υἱῷ καὶ οὕτως ἡ δύναμις φυλάσσεται, ὡς οὐδεὶς ἄλλος οἶδε τῶν πολιτῶν). Certo, la professione medica, per merito di Ippocrate e di tutto quello slancio creativo greco che gettò le basi della prima civiltà laica del mondo, la moderna, era già nel periodo classico una "professione" fondata sulla preparazione scientifica: ma ancora in questa sua forma essa conservava non pochi segni della sua derivazione religiosa [219]; si possono discutere i rapporti tra la nascente medicina scientifica greca e i culti guaritori, i santuari di Asklepios, ma più nella loro misura che non nella loro esistenza.

Ora, però, a parte le confluenze tra famiglia e professione e, quindi, tra venerazione del capostipite (eventualmente fondatore) e prototipo d'un'attività umana, bisogna affrontare la questione del rapporto tra l'eroe e un determinato mestiere, attività o funzione. Anche su questo punto, come già nella questione degli "eponimi", è inevitabile — a costo di qualche lungaggine — riesaminare certe posizioni troppo facilmente accolte negli studi. Siano qui premessi, in via d'anticipazione, due punti problematici (che nel corso delle pagine seguenti verranno esaminati in dettaglio): in primo luogo, la tradizione scientifica moderna riferendosi agli "eroi funzionali" (che considera — come p. es. FARNELL, 71 sgg. — come una particolare "categoria" di eroi), sotto l'influsso dell'eredità useneriana (o, ciò che in pratica porta alle stesse conseguenze, della polemica antiuseneriana), tende a fare del problema di questi una questione di *nomi;* in secondo luogo, per la stessa ragione, attratta più dalla singolarità dei nomi "trasparenti" che non dalle differenze dei loro significati, comprende nella stessa "categoria" gli eroi prototipi di qualche atti-

[219] Così p. es. il giuramento ippocratico oltre alla forma stessa che è religiosa (e implica i culti del politeismo greco) ha anche un contenuto che dal punto di vista religioso passa molto oltre all'"etica medica" rimasta in vigore sin da allora: il medico, infatti, non soltanto giura di non somministrare medicine dannose e di non cooperare all'aborto, ma anche di condurre una vita "pura" e "santa" (ἁγνῶς δὲ καὶ ὁσίως διατήρησω βίον καὶ τέχνην ἐμήν). E' caratteristico, inoltre, l'obbligo della venerazione del maestro e della trasmissione gratuita dell'arte ai figli propri e ai figli del maestro, quasi si trattasse di una dottrina esoterica. Per i "discendenti di Cheiron" era οὐχ ὅσιον guarire per denaro.

vità (o singola azione) umana e i presunti rappresentanti o protettori di singoli fenomeni naturali.

Si può cominciare con quegli eroi — ve n'è un certo numero — che più che con nomi propri [220] sono indicati con *qualifiche*: si è già incontrato lo *heros iatros* ateniese e si è visto che con la stessa qualifica si indicava, ad Eleusi, un altro eroe che però aveva anche un nome proprio, Oresinios. Ugualmente ad Atene era venerato uno *heros strategos* [221] e uno *heros stephanephoros* [222]. Da Epidauro (IG 4, 1300), Trezene (IG 4, 768) e Messene (IG 5/1, 1447) è noto uno *heros klaikophoros*, da Myrrhina uno *heros teichophylax* (Hesych. s.v.), da Delfi, come si è visto, un Phylakos (in perfetto parallelismo con un altro o tre altri eroi che avevano, invece, nomi propri). A proposito di questi eroi è necessario dire quanto segue: per alcuni di essi esistono dati che confermano il carattere implicito nella qualifica; lo *heros iatros* ateniese aveva un culto guaritore [223], Phylakos a Delfi assolveva, come si è visto, il compito di "custodire" la città; nemmeno in questi casi si può tuttavia dimostrare che essi fossero privi di ogni altro carattere e funzione al di fuori di quelli indicati nel loro "nome"; quanto poi agli altri, la documentazione si esaurisce completamente nel loro nome-qualifica che — anche ove sia ben comprensibile [224] — non è base sufficiente per qualsiasi

---

220 Questa distinzione non avrebbe ragion d'essere per gli useneriani, secondo i quali ogni nome divino ed eroico deriva da qualifiche funzionali; anche in tal caso però si potrebbe distinguere tra nomi perfettamente trasparenti e nomi il cui "significato" può esser chiarito solo mediante l'analisi etimologica.

221 Iscrizione del 1° sec. a. C. in 'Εφ. 'Αρχ. 1884, p. 167 sgg., relativa all'ubicazione di santuari; riga 54:... πρὸ τῶν προβο[λῶν] θύουσιν ἥ[ρ]ω[ι] στρατηγῷ.

222 Antiph. in Harp. s. v. La carica dello *stephanephoros* era eponima ed essendo costosa, spesso in mancanza di volontari, veniva assegnata a dei e ad *eroi*. Comunque, Hellan. in Harp. l.c. conosceva due eroi che si chiamavano col nome proprio Stephanephoros. Cfr. RE s. v.

223 IG 2, 403 elenca doni votivi tra cui immagini di occhi, mani, ecc.

224 Come nel caso di *strategos* o *teichophylax;* meno chiaro è il significato di *stephanephoros* e così pure di *klaikophoros* (probabilmente equivalente dorico di *kleiduchos*: cfr. VAN HERWERDEN, *Lex. Gr. Suppl. et dial.*, *s.v.*); *kleiduchos* è nome di un'importante carica sacerdotale, per lo più femminile (Io è kl. di Hera: Aeschyl. *Suppl.* 291, Iphigeneia di Artemis: Eurip. *I.T.* 131, 1463), mentre come carica maschile sembra di rango meno elevato; comunque, anche

interpretazione [225]; altrettanto vale, e se è possibile in misura ancora maggiore, per gli eroi indicati con una qualifica che non allude o non sembra alludere a una funzione [226]. In tutti questi casi — del resto assolutamente sporadici in confronto della massa di eroi provvisti di nome proprio — non bisogna nemmeno dimenticare la possibilità che l'abituale designazione per qualifica non esclude — come si è visto nel caso dello *heros iatros* di Eleusi — che l'eroe avesse anche un nome proprio.

Un secondo gruppo da esaminare è quello degli eroi che hanno un nome proprio, ma dal significato trasparente che fa pensare a una determinata funzione. Sia detto subito, ancora prima di passare all'argomento, che le opinioni tradizionali intorno a questi eroi sono radicalmente compromesse da un orientamento storico-religioso più generale che oggi bisognerebbe liquidare una volta per sempre: si stenterebbe quasi a credere, se i fatti non lo confermassero, che teorie vecchie ed ormai sostanzialmente esautorate, come quelle di MAX

---

divinità possono esser qualificate con questo termine: divinità degli inferi, ma anche altre (Athena è kl. della città di Atene!). Perciò la designazione di un eroe come *klaikophoros* è tutt'altro che chiara e non permette alcun'interpretazione.

225 Basti confrontare le tre interpretazioni così differenti (e uguali solo nel non esser dimostrabili) avanzate per lo *heros iatros*: per USENER, 149 sgg. si trattava del "Sondergott" della medicina, di *nome* Iatros, degradato ad eroe col sopravvento delle divinità personali della medicina, come Asklepios; per ROHDE, 185 e n. 3, di uno dei tanti eroi *anonimi*, così qualificato in seguito al culto guaritore che si è sviluppato intorno alla sua tomba; FARNELL, 90, pur non prendendo una netta posizione, non esclude che si trattasse di un medico realmente vissuto ed eroizzato dopo la morte.

226 Tal'è il caso, p. es. di quello *heros epitegios* che già in un'iscrizione del 5° sec. (IG 1,206) appare venerato ad Atene insieme con gli Anakes con cui aveva un sacerdote in comune (IG 3,290: posto d'onore nel teatro di Dionysos). FARNELL, 72, lo paragonava al *teichophylax*, e, infatti, il tetto non sarebbe un posto inadatto per custodi o guardiani (cfr. p. es. Lys. 3, 11: φύλακας δὲ κατέστησαν ἐπὶ τοῦ τέγους e passi simili); ma si tratta di mera ipotesi che non rende nemmeno conto della singolare associazione di culto con gli Anakes. Ugualmente disperato è il caso dello ἥρως ἐπὶ βλαύτῃ (su cui v. G. ELDERKIN in Hesperia 10, 1941, 381 sgg. che con argomenti estremamente labili lo identifica con Aigeus!). Non la qualifica, ma il fatto (Poll. 7, 87) che nel suo santuario vi era un sandalo di pietra ritenuto dono votivo di un ciabattino, potrebbe far pensare a un suo legame con il mestiere del ciabattino; non così, invece, la stele (Ἐφ. Ἀρχ. 1906, p. 246) che raffigura un eroe armato veramente ἐπὶ βλαύτῃ, cioè sopra (l'interno della scuola di) un sandalo, con sotto un serpente.

MÜLLER (*numina nomina!*) e di USENER determinassero ancora così largamente gli studi moderni; l'eccessiva importanza attribuita ai *nomi* delle divinità o altre entità venerate ai fini della comprensione del loro significato o funzione, ritorna con sorprendente tenacia anche negli studi attuali. Eppure, è del tutto ovvio che un nome proprio non "esprime", non può esprimere — in nessuna lingua, in nessuna "fase" o forma culturale — la cosa o persona cui si riferisce, nella totalità dei suoi caratteri. Dire che Zeus, all'origine, non era che il cielo luminoso, perché la radice del suo nome contiene questo concetto, è come dire, per esempio, che per i greci il Pelion (da πηλός = argilla), non era che argilla e che essi ignoravano sia la sua forma, sia la sua altezza e tutte le altre sue caratteristiche concrete che, evidentemente, non potevano, tutte, esprimersi in un nome. Il nome si forma, certo, in base a un aspetto della cosa — e così anche della figura divina o eroica — che deve designare, ma non si ha alcun diritto di presumere che quell'aspetto fosse l'unico carattere della cosa o persona indicata con il nome e forse nemmeno — si pensi al caso di Trophonios! — che fosse un suo aspetto centrale e dominante. E' quasi penoso dover scendere su un livello di banalità assoluta (ma è ancora più penoso che ve ne sia bisogno): all'origine di un cognome come Biondi vi era certamente una persona bionda, ma per nessuno del suo ambiente essa era priva di ogni altro carattere.

Tutto ciò va tenuto presente quando si affronta il problema di quegli eroi che sono stati qualificati come "funzionali". Pur senza trascurare gli eventuali indizi forniti dai nomi, è più importante badare ai fatti (del culto e del mito). Perciò sarà opportuno distinguere tra i seguenti casi possibili: 1) vi sono eroi, il cui *nome* allude chiaramente a una funzione o attività umana, ma di cui non si sa null'altro; 2) altri che hanno lo stesso tipo di nome, ma su cui esistono dati che non hanno nulla a che vedere con la "funzione" indicata nel nome; 3) altri ancora per i quali l'aspetto indicato nel nome è confermato ed eventualmente integrato dai dati relativi al loro culto e mito; 4) e infine altri eroi che non hanno un nome riferibile ad alcuna "funzione", ma che, da altri dati, risultano connessi con una particolare attività umana. E' chiaro che soltanto gli ultimi due gruppi rientrano di diritto nell'argomento trattato. Quanto ai primi due: a nessuno s'impedirà di immaginare, p. es., che l'eroe Hesychos derivasse il proprio nome dal silenzio sacro

osservato nei riti[227] — e altrettanto varrà per Psithyros[228] (Hesych. ψιθύρα) e altri[229], purché sia chiaro che si tratta di supposizioni che la mancanza di dati non permette di dimostrare, né di escludere. Ma quando si vuol sostenere, unicamente in base al nome, che l'eroe Euphemos sia sostanzialmente identico o affine all'attico Hesychos (USENER, 266), la questione assume un altro aspetto. Euphemos può ben aver preso il nome in base a qualche prescrizione particolare del suo rito o del rituale eroico o religioso in generale — ciò resta una mera possibilità; ma la figura eroica di Euphemos, quale la si conosce dai documenti relativi al suo mito, ha ben altri tratti di un "Sondergott" del silenzio sacro. Tratti posteriori, secondari? Per sostenere questo, malgrado la completa assenza di dati per il presunto carattere "primario", sarebbe desiderabile almeno che si potesse render plausibile o credibile un processo di trasformazione per via del quale il rappresentante divino del *favete linguis* sarebbe diventato ciò che l'eroe Euphemos è nella tradizione in cui, tra l'altro, non mancano motivi di sapore arcaico: come p. es. che l'eroe è capace di correre sopra l'acqua[230] (come Iphiklos[231]) e perfino di creare un'isola (Kalliste-Thera), gettando una zolla di terra nel mare[232]: temi assai rari — come si dirà ancora — nella mitologia eroica profondamente antropomorfizzata del periodo classico. A parte questi temi, di Euphemos si sa soltanto che era antenato dei Battiadai (Pind. *Pyth.* 4, 50 sgg.), era agonista, partecipava agli ἄϑλα ἐπὶ Πελίᾳ (arca di Cipselo: Paus. 5, 17, 9), all'impresa argonautica e alla caccia di Calidonia. Personaggio, dunque, ricco di caratteri eroici in generale e di tratti personali documentati da varie fonti, anche antiche, mentre l'intera

227 USENER, 265 sg.

228 Dalla glossa evidentemente corrotta si può appena dedurre l'esistenza di un eroe Psithyros ad Atene.

229 Per Sigelos accanto alla cui tomba si passava in silenzio (Alciphr. 3, 22, 3); non va tuttavia trascurato Strab. 9, 404 secondo cui il monumento di Narkissos veniva chiamato monumento di Sigelos: il solo fatto che era *possibile* identificare Sigelos con Narkissos, mostra che a un eroe dal nome trasparente si potevano attribuire caratteri indipendenti da quello implicito nel nome, anche se, d'altra parte, questo carattere è confermato dai dati.

230 Ap. Rhod. 1, 182 sgg. Asclepiad. in Schol. Lycophr. 886.

231 Demarat. fr. 1 Jac. (= Schol. Ap. Rh. 1, 45). Esiodo diceva sulle cime delle spighe (fr. 117).

232 Ap. Rhod. 4, 1551 sgg.; 1755 sg. (Pind. *Pyth.* 4, 19-48 sembra presupporre un'altra variante dello stesso mito).

tradizione tace di un suo rapporto con l'astensione dalle parole profane nei riti. Euphemos appartiene quindi con ogni evidenza al secondo gruppo distinto più sopra, e il suo caso esula dall'interesse specifico di questo paragrafo. Altrettanto vale per Eunostos, eroe di Tanagra: la sua omonimia con la femminile θεὸς ἐπιμύλιος (Phot. *Lex.* s. v.) che Hesych. s. v. spiega come ἀγαλμάτιον εὐτελὲς ἐν τοῖς μύλωσιν, ὃ δοκεῖ ἐφορᾶν ἐπίμετρον τῶν ἀλεύρων, aggiungendo ὅπερ λέγεται νόστος, gli è valsa la considerazione di "Sondergott" della crescita del frumento, e ciò non solo da parte di USENER (256), ma perfino da parte di FARNELL (28 sg.), così riluttante, di solito, ad accettare tesi useneriane. Ma di Eunostos si sa esclusivamente ciò che si legge in Plutarco (*q. G.* 40), le cui notizie però derivano, almeno in parte, dalla poetessa Myrtis del 6° sec. Si tratta di un piccolo complesso di culto, miti e credenze: Eunostos aveva un *heroon* in un boschetto sacro; particolarità del suo culto — non certo isolata nel politeismo classico — era l'esclusione rituale delle donne; si credeva che l'infrazione di questa interdizione provocasse sanzioni punitive da parte dell'eroe, sanzioni tipiche, come la siccità, il terremoto e altri διοσημεία [233]; Eunostos aveva un tale orrore delle donne che dopo un caso di infrazione lo si è visto scendere al fiume per purificarsi. Il suo mito è sostanzialmente una variante del celebre "motivo di Potiphar": la cugina Ochna, innamorata di lui, tenta di sedurlo; respinta, lo accusa di violenza, per cui i fratelli di lei lo uccidono. In seguito, Ochna stessa, pentita, si uccide. FARNELL vede nel giovane ucciso il solito dio della vegetazione e, probabilmente a proposito del suicidio di Ochna, aggiunge considerazioni sul significato agrario (?) dei miti di impiccagione: ma è una svista, perché Ochna non s'impicca, bensì si butta in un precipizio. Che i personaggi si chiamino Ochna (il pero), Elieus (padre di Eunostos; per FARNELL: palude, ἕλος ?) e Skias (la madre: ombra), può non essere un caso, ma certo non documenta alcun nesso con il puntuale "ritorno" annuale del frumento, "funzione" della dea Eunostos. L'unico altro tratto dell'eroe che si possa documentare, è che egli è capostipite degli Eunostidai, sia ad Atene che a Napoli;

[233] Il termine scelto da Plutarco o dalla sua fonte ha la sua importanza: *diosemeia* sono i portenti mandati da Zeus, e quindi, probabilmente, di natura "meteorologica": perciò il fatto che tra di essi si trovi anche la siccità — ma anche il terremoto! — non giustifica minimamente la tesi di un rapporto dell'eroe con l'agricoltura.

vi sono buone ragioni (cfr. RE s. v.) per sostenere che non si tratti di personaggi omonimi, ma precisamente dell'eroe di Tanagra. Gli esempi si potrebbero moltiplicare, ma basti ricordare ancora, senza entrare più in dettagli, che perfino degli Aloadai — i giganteschi assaltatori del cielo, attentatori di dee, catturatori di dèi — si è voluto (FARNELL, 51 sg.) fare degli originari "dèi particolari" dell'aia (ἅλως). Tali sono, dunque, i casi in cui la superstiziosa sopravvalutazione dell'importanza del *nome* porta ad interpretazioni che prescindono totalmente dai dati esistenti.

Diverso è il caso, p. es., quando la documentazione, per magra che sia, conferma l'indizio dato dal nome. L'unico documento sull'eroe Eudromos è la già rammentata iscrizione (v. sopra n. 73) del 5° sec., collocata precisamente nel muro dello *stadio* di Delfi: qui, indubbiamente, l'eroe "buon corridore" è in rapporto con l'agonistica. Basterà questo fatto per dire che egli non sia altro che "dio particolare" della corsa agonistica? Non si dimentichi che si tratta di un documento del tutto isolato e, in più, assai succinto; tuttavia, l'iscrizione — che attesta l'esistenza di un santuario, certamente adiacente allo stadio —, contiene una legge sacra, secondo cui era proibito portare vino nel santuario; chi lo faceva, doveva placare il "dio", sacrificandogli e pagando una multa. Anche questo dato, scarno e isolato, contiene dunque qualcosa di specifico, specie in considerazione del fatto che il vino era normalmente un'offerta ben gradita agli eroi [234]. Analogamente, mentre nulla di certo si può dire di un Euorios (a Delfi) [235] o di un Neanias (a Maratona) [236], conosciuti appena di nome, anche se l'uno forse aveva qualche rapporto con i confini, l'altro con l'età giovanile, l'eroe Keramos sembra essere in rapporto con l'arte dei vasai oltre che con il loro *demos*, almeno se è lecito leggere tra le righe di una magra glossa [237]; d'altronde, anche di Keramos si viene a sapere, da un altro, fugacissimo accenno (di

---

[234] DENEKEN, 2510. - HOMOLLE, editore dell'iscrizione, trova un rapporto tra l'interdizione del vino nel culto di Eudromos e la dieta degli atleti che ugualmente escludeva il vino. L'ipotesi appare plausibile; Eudromos, allora, sarebbe un dio- o eroe-atleta, con tutto ciò che l'esser atleti significava per la concezione religiosa dei greci (v. sopra, 100 sgg.).

[235] Philol. 71, 1912, 93.

[236] PROTT-ZIEHEN, *Fasti sacr.* n. 26, lin. 21.

[237] Harp. Κεραμεῖς· δῆμός ἐστι φυλῆς τῆς Ἀκαμαντίδος Κεραμεῖς ὥς φησι Διόδωρος. Φησὶ δὲ Φιλόχορος ἐν γ' εἰληφέναι τούτους τοὔνομα ἀπὸ τῆς κεραμικῆς τέχνης καὶ ἀπὸ τοῦ θύειν Κεράμῳ τινὶ ἥρωι.

Paus. 1, 3, 13), qualcosa di particolare ed indipendente dalla sua presunta "funzione": egli aveva un mito, poiché figurava come figlio di Dionysos e Ariadne. E' certo che l'eroe Myagros cui si offriva una προθυσία prima della grande festa annuale di Aliphera (si ricorderà che è caratteristica degli eroi il sacrificio ricevuto prima degli dèi: i casi di Hyakinthos, Eurytos, Pelops sono già stati menzionati) — conformemente al suo nome (Myagros = Myiagros), provvedeva, in cambio di questo sacrificio, ad allontanare le mosche (Paus. 8, 26, 7). E' un' "attività umana" scacciare le mosche? o si tratta veramente del "Sondergott" di un momento rituale? Perfino in un caso apparentemente così chiaro è bene riflettere sul fatto che presumere che Myagros non avesse assolutamente alcun altro carattere al di fuori del suo compito di scacciare le mosche per il grande sacrificio è sempre frutto di un ragionamento *ex silentio*: forse che Zeus Apomyios (Paus. 5, 14, 1) che s'incaricava delle medesime funzioni, era, per questo, meno Zeus di tutti gli altri che portavano altri epiteti? Tante volte, poi, — e quest'è una seconda considerazione che bisogna fare, per invocar cautela nel giudizio su questi eroi noti sotto l'unico aspetto espresso dal loro nome[238] — la mancanza di dati sufficientemente dettagliati non permette di valutare nemmeno il significato e la portata della "funzione" stessa espressa nel nome. Basti, in proposito, un solo esempio, quello dell'eroe Kyamites rammentato da Pausania (1, 37, 3; cfr. Phot. s. v.). Il nome dell'eroe deriva senza dubbio da κύαμος, "fava". "Sondergott" del mercato di fave è la soluzione useneriana. Un eroe delle fave è effettivamente poco comprensibile, non più di un eroe scacciatore di mosche: ma ecco che Pausania registra il fatto che Kyamites era venerato sulla via sacra tra Atene ed Eleusi; non soltanto, ma egli aggiunge anche una breve e oscura considerazione, chiedendosi, se Kyamites sia da considerarsi come inventore della coltivazione delle fave o l'abbiano così *nominato* (ἐπεφήμισαν) perché a Demeter non si poteva attribuire quell'invenzione: ὅστις δὲ — soggiunge — ἤδη τελετὴν Ἐλευσῖνι εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικὰ ἐπελέξατο οἶδεν ὃ λέγω. Non si sa nulla di Kyamites: ma ciò con cui il nome lo mette in rapporto, sullo sfondo anche dell'ubicazione del santuario e

[238] Se fosse logico affermare che un eroe dal nome trasparente non potesse avere alcun altro carattere che quello espresso nel nome, sarebbe altrettanto logico dire che gli eroi dal nome non-trasparente su cui mancano altri dati, non potessero avere, in generale, alcun carattere.

delle parole di Pausania, appare qualcosa di sacralmente ben più importante della sorveglianza esercitata su un mercato di ortaggi; ricercare di qual genere fosse e donde derivasse quell'importanza sacrale delle fave, richiede una piccola digressione che è meglio relegare in nota [239].

---

[239] Le fave, cibo proibito per i pitagorici (A. DELATTE, *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1915, 292 sgg.), "orfici" e iniziati eleusini e forse non solo eleusini (Diog. Laert. 8,33: οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες) hanno un singolare rilievo religioso. Mangiare fave è come mangiare la testa dei genitori (!) — dice un verso pitagorico (?) varie volte citato (ἶσον καὶ κυάμων τρώγειν κεφαλῶν τε τοκήων: Athen. 2, 65; cfr. Clem. Al. *Strom.* 3, 24, 2, ma già in Heracl. Pont. fr. 41 Wehrli) — asserzione sbalorditiva, e precisamente non solo per l'apparente sproporzione dei termini di paragone, ma anche per la scelta qualitativa del secondo termine: perché mettere in rapporto le fave proprio con la testa dei genitori? Porph. *vita Pyth.* 43 dice "soltanto": ἶσα δὲ κυάμων παρῄνει ἀπέχεσθαι καθάπερ ἀνθρωπίνων σαρκῶν. L'esame delle supposizioni antiche intorno a questa interdizione alimentare (p. esempio in Diog. Laert. l. c.) e di altre notizie sulle fave non permette forse una risposta precisa, ma permette di situare il verso nell'ambito ideologico cui appartiene. L'interdizione si fonderebbe, secondo alcuni (v. già Aristot. fr. 195), sul fatto che le fave somigliano (?) agli organi genitali. Infatti, in greco non solo il testicolo si chiamava κύαμος, ma anche il seno femminile appena sbocciato, e anche il primo latte della donna. Si credeva che il fiore di fava sotterrato per novanta giorni si trasformasse o in una testa di bambino o in un γυναικὸς αἰδοῖον (Porph. 44). Ma i riferimenti sessuali, assai particolari, del resto, non esauriscono il "contenuto ideologico" delle fave nel mondo greco. Lo stesso Aristotele trovava che esse somigliavano (?!) anche alle "porte di Hades"; altri, addirittura, che somigliavano alla forma dell'universo (τῇ τοῦ ὅλου φύσει ὅμοιον). A questo aspetto "cosmologico" si associa poi un altro, più particolarmente "cosmogonico": Porph. *v. P.* 44 narra di una prima, grande putrefazione cosmica, all'inizio dei tempi: τότε δὴ ἀπὸ τῆς αὐτῆς σαπηδόνος ἀνθρώπους συστῆναι καὶ κυάμους βλαστῆναι, Eustath. *Il.* 13 589 ricorda una tradizione, secondo cui *sotto Kronos* il pane si faceva ancora di fave. Sui piani più diversi, dunque, da quello fisiologico (organi genitali, ecc.) a quello cosmico (Hades, putrefazione cosmogonica, tempi di Kronos) e genealogico (genitori), le fave appartengono, come si vede, alle sorgenti dell'esistenza, con tutta l'ambivalenza che caratterizza queste. Rientrerà nella medesima connessione il fatto che i greci adoperavano le fave anche per *sorteggiare* certe cariche (per il nesso *sortes*-origini cfr. *Tre variazioni romane*, 9 sgg.)? — La sfera di "competenza" di Kyamites appare, ad ogni modo, ben degna di un eroe venerato sulla via sacra che porta ad Eleusi. Resterebbe da chiedersi (ma non in questo luogo), come mai, per quali ragioni storiche, le fave abbiano assunto tutto questo complesso di valori religiosi; forse le parole di Pausania — che a Demeter *non* si poteva attribuire l'invenzione della coltivazione di fave — contengono un'indicazione utile: è il punto di vista di una civiltà cerealicola (che nella propria forma economica vede **un** τέλος) che degrada e sposta alle origini ambigue i prodotti dell'orticoltura.

I dubbi che si possono e si devono nutrire intorno all'interpretazione "funzionale" degli eroi dai nomi trasparenti sono, dunque, di due ordini: si ha motivo di dubitare che il senso religioso della venerazione di questi eroi consistesse *unicamente* nella funzione espressa dai nomi, mentre d'altra parte non è meno dubbio che il fatto stesso cui allude un nome sia soltanto quello che appare in base al suo mero valore lessicale e non abbia, invece, un vasto sfondo religioso. Si conosce, per esempio, un gruppetto abbastanza folto di eroi con nomi che si riferiscono al mangiare e al bere. Accanto al già menzionato Daites venerato nella Troade (Mimn. in Athen. 4, 174 A), vi è un Daitas a Delfi (Schol. Pind. *Nem.* 7, 62 b), un Deipneus in Acaia (Athen. 2, 39 D), un Matton ("impastatore del pane") e un Keraon ("mescolatore del vino") a Sparta (Polem. e Demetr. Sceps. in Athen. 2, 39 C e 4, 73 F). Per evitare un grossolano errore nel giudizio su questi eroi, basterebbe forse accennare semplicemente alla sacralità del pasto nella Grecia antica; ma anche dagli scarsissimi dati relativi ad essi emergono fatti più specifici. Così di Matton e di Keraon si viene a sapere che erano venerati sulla via Hyakinthis, a Sparta, e il loro santuario era stato dedicato dai διάκονοι che preparavano il pane e il vino per i *pheiditia* (anticamente: *andreia*) spartani, cioè per le celebri mense comuni degli uomini, istituzione di grande rilievo religioso-sociale [240] e inseparabile da tutto l'insieme dell'*agoge* spartana [241]. Quanto al Daitas delfico, l'unica cosa che si sappia di lui è che era padre di Machaireus; il culto non è documentato per nessuno dei due, ma è quasi inevitabile supporlo, data l'importanza locale del secondo personaggio; il nome di Machaireus è ovviamente inseparabile dalla δελφική

---

[240] Su quest'argomento: H. Michell, *Sparta*, Cambridge 1952, 281 sgg. L'obbligo della presenza ai pasti in comune era severo: solo i sacrifici domestici e le imprese di caccia potevano giustificare l'assenza (Plut. *Lyc.* 12).

[241] A proposito dei valori "iniziatici" che potevano incorporarsi nelle usanze legate ai pasti, vale la pena di accennare a quanto segue: nei tempi più arcaici anche in Grecia (come presso diversi popoli primitivi) uomini e donne mangiavano separati; più tardi il mangiar sdraiati (κατακλίνεσθαι) era un diritto riservato agli uomini adulti e proibito alle donne e ai bambini (cfr. Aristot. *polit.* 1336 B; Xenoph. *symp.* 1, 8; Lucian. *symp.* 13); a Creta era proibito anche a coloro che mangiavano negli *andreia* (Athen. 4, 143 C); in Macedonia ai giovani che non avevano ancora ucciso un cinghiale in caccia, senza l'uso di reti (Athen. 1, 18 A).

μάχαιρα (Hesych. s. v.), l'arcaico coltello sacrificale [242]; uccisore di Neoptolemos, sacrificatore prototipico, antenato di Branchos (Strab. 9, 421), il figlio di Daitas ha un posto preciso e significativo nella religione delfica; ma allora neanche Daitas è "Sondergott" di una qualsiasi gozzoviglia, ma distributore delle carni della vittima sacrificata con la μάχαιρα. Dati questi casi, chiari e sicuri malgrado l'estrema povertà della documentazione, si ha diritto almeno di dubitare di un significato profano degli altri nomi eroici simili; e nel caso di un Akratopotes (Polem. in Athen. 2, 39 C), invece di pensare a un rappresentante divino di coloro che contrariamente all'usanza normale, bevevano il vino senza mescolarlo con acqua, sarà legittimo ricordare che, mentre anche nelle libagioni cultuali l'offerta normale era quella del vino mescolato (la bevanda degli uomini) [243], l'ἄκρατον aveva un suo significato rituale particolare: in determinati casi lo si prescriveva appositamente, ma era, di norma, la bevanda offerta in sacrificio nei casi di giuramento [244] e nelle libagioni funebri (Lucian. *de luctu* 19) — due generi d'occasione particolarmente vicini alla "religione eroica".

In tutti i modi non sono gli eroi meno conosciuti — conosciuti soltanto o quasi soltanto nel loro nome — che possono fornire le indicazioni più sicure e più abbondanti per il rapporto tra l'eroe e un'attività umana. Ricorrere a loro non rende molto, ma non è neppure necessario: accanto agli oscuri Strategos, Teichophylax ecc. si hanno gli eroi guerrieri e difensori della *polis* ben più noti, come Theseus e gli Aiakidai; accanto allo *heros iatros*, i grandi Asklepiadai; nella documentazione disponibile un Eudromos o un Telesidromos sono poco più che nomi, ma gli eroi prototipici dell'agonistica e dei singoli generi agonistici, si è visto, non sono soltanto loro; non è indispensabile perdersi nell'esame sterile dei pochissimi dati su un Klaikophoros o di uno Stephanephoros, per cercare in che modo un eroe può esser prototipo di un'attività sacerdotale, quando si conosce una figura come Eumolpos. Quest'ultimo esempio mostra anche, come il nome trasparente non impedisca necessariamente all'eroe di avere una personalità ben delineata e di essere al centro di una ricca tradi-

[242] E' perciò che Pindaro (*Nem.* 7, 42) — come del resto anche Pherecyd. 64 Jac. — può anche non nominarlo, alludendo solo al suo strumento: ἵνα χρεῶν νιν ὕπερ μάχας ἔλασεν ἀντιτυχόντ' ἀνὴρ μαχαίρᾳ.

[243] Cfr. P. STENGEL, *Opferbr.* 178 sg.

[244] STENGEL, op. c. 186 (con esempi omerici).

zione. Le ragioni per cui degli eroi sopra esaminati si sa così poco, possono essere del tutto identiche a quelle per cui di centinaia d'eroi che pur non hanno un nome trasparente, si sa altrettanto poco: la mancanza di dati, casuale o dovuta all'importanza puramente locale degli eroi stessi. Come accanto allo sconosciuto Klaikophoros vi è Eumolpos con tutti i suoi miti, accanto all'ignoto Kyamites, inventore della coltivazione delle fave, vi è un Oineus, analogamente legato all'invenzione del vino[245], ma personaggio centrale dei più importanti miti dell'Etolia. Neanche Manto, pur definita dal suo nome, è una pallida "personificazione" dell'arte mantica, ma personaggio ricordato in molteplici tradizioni[246].

Con ciò si è finalmente liberi dall'annosa questione dei nomi eroici trasparenti, fonte di tanti malintesi nello studio degli eroi greci, e si è pronti a rivolgere l'attenzione ai fatti. La prima questione da sollevare è la seguente: quali sono le attività umane con cui gli eroi possono avere un rapporto particolare? In base a quanto si è visto finora, anche a proposito degli eroi dal nome trasparente, è difficile sottrarsi all'impressione che si tratti, innanzitutto, di attività sacrali, e poi, di attività che già precedentemente sono risultate particolarmente caratteristiche degli eroi, come la guerra, l'agonistica, la iatrica, ecc. L'unico esempio finora toccato — e un esempio non del tutto chiaro, come si è visto, che facesse pensare a un rapporto con altri generi d'attività, era quella di quel "certo eroe" Keramos, eponimo di *demos*, ma probabilmente anche della τέχνη dei vasai che — abitanti in quel *demos*, — sacrificavano all'eroe. Ora, sul piano del *culto*, sarebbe proprio questo genere di fatti a provare un nesso tra l'eroe

---

245 Per Oineus e il vino v. le diverse varianti in Hecat. fr. 15 Jac., Apollod. 1, 64 e Prob. e Serv. *Georg.* 1, 9; per la sua figura inseparabile dalla lotta tra etoli e kuretes e dalla caccia di Calidonia i dati vanno da Hom. *Il.* 9, 529 sgg. in poi.

246 E' già stato menzionato (sopra, p. 109) il suo δίφρος presso l'Ismenion. A Claro si credeva che il nome della città, sede di un oracolo nel cui mito di fondazione Manto aveva parte, derivasse da un suo pianto (κλαίειν) che, del resto, dava nascita anche a una sorgente: Schol. Ap. Rhod. 1, 308. Manto figurava anche nel mito di Apollon Maloeis (danzando, perde una mela d'oro: Hellanic. in Steph. Byz. Μαλλόεις e Schol. Thuc. 3, 1). Se questa Manto è così viva in tante tradizioni di regioni distanti del mondo greco, non sarà certo per il nome trasparente che di un'altra Manto si sa poco più del nome: Manto e Astykrateia, figlie del veggente Polyeidos, erano venerate presso l'ingresso del tempio di Dionysos a Megara (Paus. 1, 43, 5).

e un'attività umana: le persone dedite a una particolare attività venerano un particolare eroe considerato come rappresentante prototipico di quell'attività. Ma gli esempi, per questo tipo di rapporto, scarseggiano. Si potrebbero menzionare i mitici marinai di Theseus, Nausithoos e Phaiax, che erano al centro della festa Kybernesia (Philoch. in Plut. *Thes.* 17,6), se si fosse sicuri che questa festa era celebrata soltanto o soprattutto da navigatori [247]; gli artigiani, specie vasai e fabbri, si trovano riuniti in un culto divino, quello di Athena Ergane celebrata nella festa Chalkeia [248]; è ugualmente fuori del culto eroico la dedica « alle ninfe e a tutti gli dèi » da parte dei πλυνῆς ateniesi del 4° sec. (IG 2/3, 1327). Fino ad epoche piuttosto recenti non si hanno notizie di corporazioni professionali in Grecia [249], il che non esclude che i rappresentanti dello stesso mestiere agissero a volte — come appare da qualche sporadico documento — collettivamente anche nel campo del culto [250]. La rarità, in epoca antica, di siffatti fenomeni in generale e nel campo del culto eroico in particolare, dipende forse dalla posizione dei *demiurgoi* nella più antica società (aristocratica) greca: essi erano, in un certo senso, fuori di quella società — spesso erano stranieri — e quindi erano fuori anche della sua religione [251]. Nella società che diede vita al culto eroico, le attività umane importanti erano proprio quelle tipiche degli eroi (guerra, agonistica, colonizzazioni, attività sacrali ecc.). Le altre esistevano, evidentemente, lo stesso, ma i loro aspetti religiosi forse non trovavano posto nei culti pubblici. Come nell'ambito privato qualche attività anche diversissima potesse essere riferita, in forme cultuali, a personaggi eroici risulta da qualche sporadico esempio: da Plutarco (*amat.* 14, 6) si viene a sapere che i *cacciatori* di orsi e lupi invocavano Aristaios (su questo eroe, come pure sulla caccia nella mitologia eroica v. più avanti in questo stesso paragrafo), ma perfino gli *schiavi fuggiaschi*, datisi al *brigantaggio* potevano venerare il proprio prototipo eroico, come appa-

[247] Da tempi molto più recenti si conosce un'associazione dei κυβερνῆται: su culti di eroi navigatori da parte di navigatori cfr. RADERMACHER in ARW 7, 1904, 448 sgg.

[248] Harpocr. s.v. (. . . χειρώναξι κοινῇ, μάλιστα δὲ χαλκεῦσιν . . .).

[249] F. POLAND, *Geschichte des gr. Vereinwesens*, Leipzig 1909, 106.

[250] *Kerameis, chalkeis, iatroi* e l'*auletes* figurano in un'iscrizione calendariale (DITTENBERGER, *Syll.* [3] 1025) di Kos, del 4° sec.: ciascuno di questi gruppi ha una spettanza particolare della vittima sacrificata a Zeus.

[251] Cfr. J. HASEBROCK, *Gr. Wirtschafts- u. Gesellschaftsgesch*. Tübingen 1931, 24 sgg.

re dal racconto di Ateneo (6, 265 sgg.), nella persona di Drimakos, schiavo fuggiasco e brigante lui stesso a Chio.

* * *

In confronto alla povertà dei documenti relativi alla venerazione cultuale dei rappresentanti eroici di singole attività umane, l'abbondanza dei *miti* che attestano un rapporto tra gli eroi e determinate attività o istituzioni può destare da sola il sospetto che essa dipenda da un'ipertrofia d'origine letteraria. Tenendo presente, infatti, che il mito indica quel genere di rapporto soprattutto nella forma del motivo dell'invenzione e dell'eroe inventore (πρῶτος εὑρετής) e che nel periodo ellenistico esistevano interi cataloghi eurematologici [252], si ha motivo di supporre che un notevole numero dei miti d'invenzione sia frutto di elucubrazioni mitografiche, anziché di tradizioni autenticamente mitiche. Tuttavia, il solo fatto che una letteratura eurematologica è potuta sorgere, costituisce una prova indiscutibile dell'esistenza di tradizioni mitiche che costituivano il modello di quella tarda letteratura. La qualità di inventore di questa o quell'altra τέχνη è una delle più frequenti caratteristiche mitiche dell'eroe [253]. Sono proprio la troppa abbondanza e il valore eterogeneo del materiale che rendono difficile una sua illustrazione; perciò appare opportuno procedere a una sia pure sommaria e provvisoria sistemazione tipologica dei fatti che rientrano nell'argomento.

252 A. Kleingünther, Πρῶτος εὑρετής (Philol.-Suppl.-B.26/1) 1933, 143 sgg.

253 Il tentativo di A. Kleingünther di eliminare questo tema dalla più antica mitologia eroica greca — tentativo compiuto con il criterio filologico (età della documentazione = età dell'ideal) e senza l'aiuto della comparazione più rudimentale — è tutt'altro che convincente. L'assenza del motivo dai poemi omerici e la sua rarità, ma non mancanza, in Esiodo, il suo ricco sviluppo in Eschilo e Pindaro avranno le loro ragioni nel diverso orientamento di questi poeti e della cultura della loro epoca, ma non significano nulla per la cronologia dello "sviluppo" del tema stesso, non hanno nulla a che vedere con il nascente « Persönlichkeitsgefühl » (p. 21) e con le reali invenzioni dell'epoca più recente (p. 24). Si vorranno supporre tali fattori anche presso i popoli primitivi che conoscono figure di "eroi culturali"? Affermare che nel periodo più antico i greci attribuissero le invenzioni unicamente agli dèi e non agli eroi, è in contrasto con quanto si conosce di altre mitologie, in cui è proprio la funzione di inventore e fondatore d'istituzioni che chiama a vita, accanto a un "Essere Supremo", una o più figure di "Heilbringer" o "eroe culturale".

Anzitutto vi sono eroi, la cui caratteristica principale sembra quella di esser inventori. Non si tratta di una caratteristica esclusiva, esistono anche dèi inventori, benché le funzioni di un dio difficilmente culminano nelle invenzioni. Tra gli dèi propriamente detti è Hermes che somiglia di più all'eroe inventore; ma egli, come si vedrà, ha anche uno *status* abbastanza particolare tra gli olimpici; e altrettanto vale del dio artigiano Hephaistos. Vi è poi una figura di grandissima importanza nella mitologia greca, cui si attribuiscono invenzioni, ma che non è definito come *heros*, bensì esplicitamente come "dio"[254], o come "titano"[255]: Prometheus[256]; ora però, malgrado queste qualifiche, egli era venerato presso una *tomba* (ad Argo o ad Opunte: Paus. 2, 19, 8). La qualità di inventore era dunque così caratteristica degli eroi che perfino gli dèi inventori perdevano qualcosa del loro carattere divino, assimilandosi in una certa misura agli eroi.

L'eroe inventore proverbiale dei greci era Palamedes (cfr. il modo di dire Παλαμηδικὸν... ἐξεύρημα: Eupol. fr. 351, 6). Egli aveva un culto (presso Methymna: Philostr. *v. Ap.* 4, 13; Schol. Lycophr. 386, 1907) e probabilmente era considerato come fondatore, ad ogni modo come eponimo, di una città (il *Palamedicum oppidum* di Plin. *n.h.* 5, 123). Nella mitologia[257] egli è figlio di Nauplios e vive all'epoca della guerra troiana cui partecipa. La tradizione epica — ad eccezione dell'Iliade e dell'Odissea[258] — si concentra soprattutto sull'inimicizia e rivalità tra Palamedes e Odysseus, e perciò anche in Pala-

[254] Aeschyl. *Pr.* 14, 29, 37 ecc.

[255] P. es. Eur. *Ion* 455. O anche "dio titano" come in Soph. O. C. 55 sg. — ciò che non è una contraddizione: i Titanes sono dèi sin dall'Iliade (14, 278 sg., ecc.). — Su Prometheus cfr. il mito già citato articolo in SMSR 29/1, 1958, 23 sgg.

[256] Il noto passo di Eschilo (*Prom.* 439-506) — con la conclusione: πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως — rappresenta forse la più alta espressione poetica del tema mitico dell'eroe culturale. In Esiodo Prometheus non è fonte di tutte le *technai*: eppure, l'intera sua figura è imperniata, ancora più nettamente che in Eschilo, su due grandi atti "inventori", la conquista del fuoco e l'instaurazione del sacrificio.

[257] Per i miti di Palamedes in generale v. E. Wüst in RE 18, 2, 1942, 2500 sgg. e Ch. Vellay in Bull. G. Budé ser. 4, 2, 1956, 55 sgg. Un tentativo di interpretazione storica della sua figura: E. D. Phillips in AJPh 78, 1957, 267 sgg., v. sotto n. 262.

[258] Il silenzio di Omero su P. dava luogo nell'antichità a singolari spiegazioni. P. es. Philostr. *her.* p. 195 Kays.: Omero ottiene le sue precise informazioni sulla guerra troiana da Odysseus morto e rievocato, che gliele fornisce a patto però che il poeta passi sotto silenzio il suo grande nemico.

medes si accentua il carattere dominante di Odysseus, l'astuzia; ma nel caso di Palamedes, questo carattere non è soltanto fonte di episodi narrativi (come quello celebre in cui l'eroe smaschera la finta follia di Odysseus), ma è armonizzato con il carattere più specifico[259] dell'eroe, la capacità inventiva. A tutta prima si direbbe che Palamedes può inventare qualsiasi cosa: espedienti strategici e tattici non meno che l'alfabeto (o, se e dove l'invenzione di quest'ultimo era già attribuita a qualcun altro[260] in una tradizione dominante, almeno qualche lettera, desumendola dal movimento delle gru[261]), la misurazione del tempo e, in generale, tutti i pesi e misure non meno che tutti i giochi. Tuttavia, non si tratta di qualsiasi invenzione; per varie e numerose che siano quelle attribuite a Palamedes, esse sono caratteristiche di un determinato livello culturale: egli *non* inventa, p. es., il fuoco, né l'aratro, né il sacrificio. In questo senso i documenti, derivati dalle più varie epoche, mostrano una coerenza che autentica la figura di Palamedes come eroe di una civiltà evoluta che forse si meravigliava ancora delle proprie conquiste[262]. Tra le invenzioni di Palamedes spetta un posto particolare a quella che potrebbe sembrare la più insignificante, il gioco ai dadi; proprio il fatto che quest'invenzione non ha la portata culturale dell'alfabeto o della misurazione del tempo, ecc., e quindi la sua attribuzione all'eroe non può esser opera, p. es., dell'entusiasmo per le conquiste culturali caratteristico della sofistica che tanto volentieri si occupava di Palamedes[263], fa pensare

---

[259] Questo risalta soprattutto nelle tradizioni extra-epiche. Probabilmente anche il nome di P. implica il concetto di "abilità"; cfr. Eupalamos che figura (Apollod. 3, 214) come padre di un altro inventore, Daidalos, di cui si dirà subito.

[260] L'invenzione dell'alfabeto era soggetto di molteplici tradizioni, come risulta anche dal solo passo di Anecd. Bekk. 2, 781 sgg. (Dèi: Athena, Hermes; popoli: egiziani, fenici, cretesi; altri personaggi mitici: Prometheus, Phoinix I e II, Kadmos I e II, Sisyphos, Musaios, ecc. Il "ratto" delle lettere (come del fuoco!) dal cielo: ἐξ οὐρανοῦ ἐρρῖφθαι.

[261] Philostr. *her.* p. 178 Kays. (perciò Odysseus dirà che l'invenzione non è merito di P., bensì delle gru).

[262] Alla luce della decifrazione della scrittura micenea E.D. PHILLIPS, *l. c.*, vede nell' "eroe culturale" Palamedes malamente mescolato con i guerrieri epici il rappresentante di una tradizione culturale minoico-micenea, estranea ormai all'aristocrazia militare "omerica".

[263] Cfr. il singolare "processo", con Gorgia difensore di Palamedes, Alcidamante accusatore, nei rispettivi discorsi (v. appendice ad *Antiphontis orat. et fr.* [Blass], p. 159 sgg. e 183 sgg.).

che si tratti di un autentico elemento mitico; questa probabilità cresce poi in vista del singolare rilievo che la migliore tradizione classica dà a questa invenzione che sembra avere anche radici in tradizioni locali [264]. Ma il fatto che ad Argo, nel tempio di Tyche si conservava un dado che Palamedes avrebbe dedicato alla dea (Paus. 2, 20, 3), fa intravedere forse anche la ragione dell'importanza mitica di quell'invenzione: questa, infatti, rientra nella sfera sacrale [265] per i suoi nessi con la cleromanzia [266].

---

[264] Soph. fr. 438/4. Polignoto dipinse l'eroe in atto di giocare a dadi con Thersites: Paus. 10, 31, 1. Tradizioni locali: a Troia si mostrava la pietra su cui Palamedes era solito giocare a dadi (Eustath. *Il.* 2, 308; *Od.* 1, 107).

[265] I dadi e astragali trovati in templi arcaici, fino al geometrico: R. M. DAWKINS, *Artemis Orthia* (London 1929, p. 179; un altro del 7° sec., ibid. 201) richiederebero ancora uno studio organico. PHILLIPS, *op. cit.*, 275 sg. cita esempi da Cnosso, Micene, Cipro, di dadi da gioco. Il gioco ai dadi o astragali tra personaggi mitici (come Palamedes e Thersites) può andar molto oltre al livello del semplice divertimento: cfr. il commento di KERÉNYI, *Niobe*, 32 sg. alla pittura greca di Ercolano che raffigura Leto, Niobe, Phoibe, Aglaie e Hilaeira in atto di giocare; e cfr., per il gioco ai dadi tra Hercules e il proprio *aedituus* nel mito di Acca Larentia, D. SABBATUCCI in SMSR 29, 1958, 69.

[266] Mi sia permesso accennare qui in nota a un problema che non rientra nell'argomento, ma che il dado di Palamedes nel tempio di Tyche spinge a sollevare: Tyche, a differenza della latina Fortuna (su cui v. *Tre variazioni romane*, 9 sgg.), non sembra avesse oracoli cleromantici, almeno dal periodo classico in poi. Ma vi è forse qualche motivo per sospettare che il culto arcaico di Tyche — troppo sepolto dai propri sviluppi ellenistici — fosse più affine a quello dell'arcaica Fortuna, di quanto non sembri a prima vista. Già F. ALTHEIM, *Terra Mater* (RGVV 22/2), Giessen 1931, 38 sgg. che sosteneva addirittura l'originaria identità delle due figure, rilevava affinità importanti (rapporto Fortuna-Iuppiter a Praeneste, Zeus-Tyche in Pind. *Ol.* 12 e Tyche-Sosipolis nel culto di Elide). Successivamente, alla Tyche pre-ellenistica hanno dedicato attenzione O. BECKER in Die Antike, 16, 1940, 38 sgg., H. STROHM, *Tyche*, Stuttgart 1944, G. HERZOG-HAUSER in RE s.v. (1948) e in Wiener St. 53, 1948, 156 sgg. Il nome stesso di Tyche — "ciò che càpita" (da τυγχάνω) equivale a *sors* (G. HERZOG-HAUSER lo traduce in "Los") o, meglio, a *fors* (da *ferre*). Un nesso con le acque (T. è Okeanida in Esiodo e nell'inno omerico a Demeter), con la fecondità (la *cornucopia* è suo attributo arcaico; rapporto con Plutos) e con il tipo di una "madre degli dèi" poliade (su cui si fonderà il suo tipo ellenistico di "T. della città") può esser eruito anche dai documenti su Tyche, come da quelli su Fortuna. Ma per una funzione cleromantica di Tyche l'unica e vaga traccia è proprio il dado di Palamedes nel tempio di Argo.

Un altro arci-inventore della mitologia greca è Daidalos. Le numerose invenzioni che la letteratura eurematologica gli attribuisce sono di un carattere diverso da quelle di Palamedes; esse rientrano, infatti, nella sfera d'interesse degli artigiani e degli artisti; il suo nome stesso (δαιδάλλω, adorno, lavoro; τὸ δαίδαλον, il lavoro artistico) è in accordo con questo fatto, almeno in parte — le invenzioni di carattere più strettamente tecnico-artigiano, come l'accetta, la sega, il trapano [267] potrebbero esser dovute a un'estensione mitografica del carattere originario della sua attività di cui viveva il ricordo nell'arcaico ambiente sacro dell'Erechtheion, dove si conservava un δίφρος da lui fabbricato (Paus. 1, 27, 1). E' più evidente l'importanza sacrale di un'altra sua invenzione: egli fu il primo a plasmare immagini divine [268]. Tuttavia, anche tra le opere di Daidalos ve n'è una che è del tutto particolare e che figura in uno dei grandi miti arcaici: il labirinto, strumento della prova "iniziatica" di Theseus e dei fanciulli e fanciulle ateniesi [269]. Sembra significativo che Daidalos non è solo l'architetto del luogo di prova, ma — almeno secondo una variante del mito (Pherecyd. 148 Jac.) — anche datore del mezzo (il "filo di Ariadne") che permette il superamento della prova [270]. Un

---

[267] ... *fabricam materiariam Daedalus* (sc. invenit) *et in ea serram, asciam, perpendiculum, terebram, glutinum, ichthyocollum*: Plin. *n.h.* 7, 198.

[268] Apollod. 3, 214: πρῶτος ἀγαλμάτων εὑρετής; Hyg. *f.* 274: *deorum simulacra primus fecit.* Le immagini sacre molto antiche o ritenute tali si attribuivano, nelle parti più varie della Grecia, a Daidalos: Paus. 9, 40, 3.

[269] Per il carattere iniziatico del mito di Theseus basterà rinviare al citato lavoro di H. Jeanmaire, *Couroï et Courètes*. - *Danze* a spirale o a labirinto hanno un valore iniziatico in diverse civiltà (anche come "ingresso negli inferi" con la successiva uscita, cioè "rinascita" cfr. p. es. Jensen, *Weltbild*, p. 86; Kerényi, *Labyrinth-Studien²*, Zürich, 1950) ed è caratteristico che al viaggio di ritorno Theseus e i suoi compagni rievocano a Delo in forma di *danza* (la celebre danza delle gru, γέρανος) l'impresa del labirinto. Del resto, Hom. *Il.* 18, 590 sgg. attribuisce a Daidalos, a Cnosso, non la costruzione dell'edificio detto labirinto, bensì l'installazione di un χορός (luogo di danza) e descrive la danza che vi si svolgeva, nelle forme caratteristiche di una danza a labirinto! (Cfr. Kerényi, p. 37 sgg.). Sul significato iniziatico delle danze a labirinto cfr. anche C. Sachs, *Eine Weltgeschichte des Tanzes*, Berlin, 1933, 107 sg.

[270] Questa variante è indirettamente confermata dal racconto (Apollod. *epit.* 1, 14 sg.; cfr. Soph. fr. 301) secondo cui il siciliano Kokalos ha bisogno dell'aiuto di Daidalos per far passare un filo attraverso le circonvoluzioni di una conchiglia!

altro grande "inventore" è, infine — e, di nuovo, d'un tipo completamente diverso — Aristaios. Anche a lui, la letteratura eurematologica attribuisce alcune invenzioni, per così dire, spicciole, come quella delle trappole da caccia (Plut. *amat*. 14, 6), del formaggio (Diod. 4, 81); ma anche in questo caso l'eurematologia non fa che sviluppare e specificare le indicazioni implicite nel mito, restando coerentemente fedele alla loro sostanza. Ben lontano dalla sfera "colta" delle invenzioni di Palamedes o da quella "artistica" di Daidalos (o anche dal genere del nucleo sacrale che sta alla loro base), Aristaios svolge la sua atttività in un modo più primordiale: egli "inventa" (imparando dalle ninfe, sue nutrici) il miele e la coltivazione dell'ulivo (Aristot. fr. 511 R.; cfr. anche Diod. *l.c.* e Plin. *n.h.* 7, 199); "fonda" la pastorizia (Opp. *cyn.* 4, 265 sgg.). Già nella documentazione più antica, egli è ἀγρεύς e νόμιος (Pind. *Pyth.* 9,65; cfr. Ap. Rhod. 2, 507 e Diod. *l.c.*), cacciatore e pastore: infatti, nessuna delle sue "invenzioni" arriva fino al livello di una civiltà cerealicola! Più che un "inventore", nel senso dell'eurematologia, Aristaios risulta una figura assai simile a un "eroe culturale" primitivo: perciò non può mancargli neanche un atto fondatore di carattere sacrale; egli fonda, infatti, un sacrificio a Zeus e al Sirio (!), a Ceo — su richiesta della popolazione dell'isola che, secondo un'altra variante, Aristaios avrebbe raggiunta *adhuc hominibus vacuam* (Serv. *Georg.* 1, 14), dove cioè sarebbe stato "primo uomo" — ma, cosa ancora più rara e specifica nella mitologia greca, in seguito a questo sacrificio si altera, in senso benefico, il clima greco: cominciano a soffiare quei venti etèsii che addolciscono la torrida canicola greca (Ap. Rhod. 2, 506 sgg.; Diod. 4, 82, 2). Sia detto per inciso e senza, per ora, ulteriore motivazione, che difficilmente sarà un caso che un intervento nell'ordine della natura e un rapporto con una costellazione — entrambi fatti rari tra le normali vicende eroiche — si sono incontrati, per quanto diversamente plasmati, più sopra, nei miti di un altro eroe cacciatore, Orion.

Accanto a queste tre figure che, come si è visto, solo apparentemente sono "inventori universali" — mentre in realtà ciascuna agisce come "eroe culturale" di una *determinata* forma d'esistenza ed è, in primo luogo, in rapporto con un'istituzione sacrale primordiale (*sortes*, prova iniziatica, sacrificio "cosmogonico") — e che, è bene notare, non si esauriscono affatto nella loro attività d'inventori, avendo anche altri

caratteri "eroici"[271], la mitologia greca conosce anche un altro tipo di apparenti inventori universali: si tratta dei personaggi che, per esser "primi uomini" o anche semplicemente, fondatori di qualche antichissima città, sono anche, inevitabilmente, fondatori delle principali istituzioni umane. A Phoroneus, che come si è visto era "primo uomo" e anche il primo a riunire gli uomini in una città, si attribuiva non soltanto il primo tempio di Hera, ma anche l'invenzione del fuoco (Paus. 2, 19, 5; Schol. Soph. *El.* 4). Kekrops non è soltanto fondatore di città, ma anche — in fondo, malgrado le differenti espressioni dei relativi testi, non diversamente da Phoroneus — anche l',,inventore" della fondazione di città (Plin. 7, 194; cfr. Steph. Byz. Ἀθῆναι: gli ateniesi come "primi" a vivere in città); di conseguenza (si potrebbe dire), egli è il primo a introdurre le norme fondamentali della vita urbana e civile come il seppellimento dei morti (Cic. *legg.* 2, 63), la monogamia (Schol. Aristoph. *Plut.* 773), ora leggi tipicamente "statali" come il censimento (Philoch. 98 Jac.), ora invenzioni di grande arcaicità, come quella della lancia o del vestirsi in pelli di animali (Philoch. 98 Jac.); egli figura anche tra i numerosi inventori della scrittura (Tac. *ann.* 11, 14, 2). Il carattere eterogeneo di queste "invenzioni" indica la stratificazione degli interessi che diverse epoche e forme culturali hanno proiettato sulla figura certamente antichissima di questo fondatore-eroe culturale: fino a che strato primordiale si possa arrivare sulla scorta dei documenti relativamente recenti, indica — ancora più che il teriomorfismo di Kekrops su cui si tornerà in altra connessione — la tarda notizia, secondo cui (a proposito della istituzione della monogamia) Kekrops "inventa", cioè scopre, la diversa natura sessuale dell'uomo e della donna[272]: a chi che conosca le mitologie primitive non verrebbero in mente gli eroi culturali che "insegnano" le forme della vita sessuale, se non, addirittura, regolano il posto e il funzionamento degli organi sessuali? Anche Kadmos inventa la scrittura (Hecat. e Ephor. in Anecd. Bekk. *l.c.*) e a proposito di questa invenzione, come sembra, viene a conflitto con Linos —

[271] Palamedes è anche guerriero e muore di morte violenta (lapidato), eponimo di una città; Daidalos è antenato-eponimo del demos Daidalidai, uccisore di un parente, quindi esule che migra; Aristaios è anche iniziato ai misteri di Dionysos (Diod. Sic. 4, 82, 6), fondatore di Ceo, causa "involontaria" della morte di Eurydike, ecc.

[272] Schol. Aristoph. *Pl.* 773: καὶ σχεδὸν εὑρῶν τὰς δύο φύσεις τοῦ τε πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς . . .

eroe primordiale del canto e delle lettere (Diod. 3, 67) — che avrebbe inventato una scrittura anche lui (Zenob. 4, 45). Un campo un po' più particolare, benchè non esclusivo, dell'attività del fondatore di Tebe è indicato dall'invenzione delle cave di pietra (Plin. *n.h.* 7, 195) e della metallurgia (*ibid.* 197 per l'oro; Hyg. *f.* 274; ma cfr. Herod. 6,47 per i fenici che in 2,44 risultano quelli di Kadmos!). A questi fondatori-inventori-incivilitori non sarebbe difficile aggiungere altri, anche se i documenti abbondano naturalmente soprattutto per i fondatori delle città più celebri, né sembra molto azzardato pensare che tutti i fondatori, o almeno quelli autoctoni, fossero anche "eroi culturali". Tra questi si possono menzionare anche i grandi "legislatori" sul tipo di un Minos o di un Aigimios.

Un terzo "tipo" di eroi inventori è rappresentato da quei personaggi cui la tradizione attribuisce — sempre che non si tratti di mancanza di dati — una sola invenzione. Si sono già visti, a proposito dei generi agonistici (sopra p. 102), dei casi in cui probabilmente si tratta soltanto di un'applicazione eurematologica del carattere saliente di qualche eroe; ciò avviene anche negli altri campi (grandi veggenti inventori dei vari generi mantici: Plin. 7, 203). In altri casi si ha una notizia eurematologica isolata che — probabilmente per la mancanza di dati complementari — sfugge a qualsiasi tentativo di interpretazione, sia che si tratti di eroi celebri, sia che, invece, di eroi completamente ignoti al di fuori di quella notizia. Tra i primi si può rammentare Pittheus, uno degli eroi più ricchi di caratteri: capostipite (?)-eponimo dei cittadini di Trezene che si chiamavano Pittheidai (IG 4, 787) (per i casi analoghi v. sopra p. 143), aveva la sua tomba presso il santuario di Artemis (Paus. 2, 31, 3), era fondatore del culto delle Themides (ibid. 5), ritenuto grande saggio (Plut. *Thes.* 3), e giudice (Paus. 2, 31, 3), ma anche χρησμολόγος (Schol. Eur. *Hipp.* 11); ma perché il catalogo pliniano (7, 205) gli attribuisca l'invenzione dell'atletica, resta problematico, specie trattandosi dell'eroe di una città in cui, come si è visto, stadio e ginnasio portavano il nome di un altro eroe locale, Hippolytos. Per i secondi valga l'esempio di quell'Adristas, altrimenti del tutto ignoto, da cui secondo Pausania (8, 4, 1) Arkas, eponimo degli arcadi e re, avrebbe imparato l'arte della tessitura; se per un re fosse obbligatorio o normale saper tessere, si penserebbe a una figura inventata *ad hoc*, ma proprio la stranezza della notizia e la sua perfetta inutilità nel contesto pausaniano fanno

pensare, invece, a una tradizione mitica (locale?) del cui originario contesto non sia rimasto che questo minuscolo frammento. Ugualmente non si sa chi fossero Euryalos e Hyperbios, primi costruttori di case in mattone (Plin. 7, 194) o Kloster, inventore del fuso (ib. 196), ecc. In altri casi, malgrado la scarsità dei dati, si intravede una spiegazione sia pure ipotetica: che Tyrrhenos — capostipite eponimo dei tirreni e colonizzatore-fondatore dell'Etruria (Diod. 5,40) — sia anche inventore della *salpinx* (*tuba*) (Paus. 2,21, 3), può dipendere dal fatto che questo strumento musicale, almeno secondo l'opinione generale dei romani[273], è stato introdotto a Roma dall'Etruria; ma non è sicuro che l'attribuzione di questo *heurema* sia d'origine erudita e priva di rilievo mitico, data la grande importanza dello strumento nella religione[274].

I personaggi ricordati unicamente a proposito di una sola invenzione o azione prototipica richiamano allo stesso genere di problema che si è discusso a proposito degli eroi dai nomi trasparenti: non si tratterà di una specie di "Sondergötter" delle attività o istituzioni ricordate come "inventate" da loro? Spesso, anzi, i due casi coincidono e un rudimentale mito di "invenzione" non sembra altro che la trasposizione in chiave eurematologica del significato del nome: tal'è il caso già esaminato di Kyamites, "inventore" della coltivazione di fave, e tali sono altri casi, con la differenza in peggio che nemmeno un *culto* documentato — qual'è invece quello di Kyamites sulla via sacra — garantisce la consistenza religiosa del personaggio eroico. Ora, senza mettere minimamente in dubbio che diversi di questi personaggi "inventori" possano esser stati, essi stessi, "inventati" dagli eruditi appassionati dell'eurematologia, basterà un esempio per mostrare che esiste anche l'altra possibilità e che ogni giudizio fondato sulla mancanza di documenti rischia di essere, anche in questi casi, ingiustificato. Che si penserebbe di un eroe di nome Buzyges — "aggiogatore di buoi" — se l'unico documento relativo fosse la glossa di Esichio (s.v.): ἥρως

[273] Plin. *n. h.* 7, 201; cfr. Verg. *Aen.* 8, 526 e Serv. *ad l.*

[274] Nella religione greca la *salpinx* aveva vari impieghi rituali (che andrebbero raccolti e studiati: si pensi p. es. alla chiamata di Dionysos dal lago Alcioneo presso Lerna [v. sopra p. 122], all'uso rituale dello strumento in guerra e nell'agonistica [Poll. 4, 86 sg.]) ed aveva un'importanza tale da dare il nome ad Athena Salpinx ad Argo (Paus. 2, 21, 3). Per la religione romana basterà qui ricordare le due feste nel calendario arcaico che portano il nome Tubilustrium.

'Αττικὸς ἢ πρῶτος βοῦς ὑπὸ ἄροτρον ζεύξας? L'inventore dell'aggiogamento dei buoi, specie con quel nome trasparente, sembrerebbe indubbiamente una trovata erudita priva di valore religioso. Di un culto dell'eroe non è rimasta traccia e anche le tradizioni mitiche scarseggiano intorno alla sua figura[275]. Intanto, però, vi è una notizia relativa al suo nome che non è priva d'interesse: Aristotile diceva (in Serv. *Georg.* 1,19) che l'eroe aveva avuto un nome proprio, Epimenides, e soltanto *postea Buzyges dictus est*[276]. Ma le principali caratteristiche di Buzyges appaiono da altri elementi: non tanto dal fatto, già sufficientemente concreto, che il suo aratro era conservato sull'Acropoli (Schol. Aischin. 2, 82), quanto dall'esistenza e dall'attività della famiglia sacerdotale dei Buzygai di cui egli era quindi *capostipite* mitico. Per le funzioni sacrali di questa famiglia rimane ancora valida e, anzi, esemplare la bella e completa interpretazione di Töpffer[277] che basterà riassumere brevemente: i Buzygai compivano annualmente la "sacra aratura" (ἱερὸς ἄροτος) in un campo coltivato particolare (detto Buzygion) ai piedi dell'Acropoli; era questa[278] l'aratura rituale che — similmente a quanto avviene presso un gran numero di popoli primitivi e non primitivi[279] — introduceva i normali lavori

[275] L'unico mito di Buzyges si trova in Polyaen. 1, 5: l'eroe avrebbe fatto una copia del Palladion, per "restituirla" ad Agamemnon, conservando così l'originale per Atene. Questa tarda e isolata notizia è in una certa misura autenticata dal rapporto di culto tra Buzyges e Athena che si vedrà subito.

[276] Certo, non si sa quale valore attribuire a questo documento (né a quale Epimenides si debba pensare), ma esso aumenta il numero disponibile dei casi (v. sopra a p. 136 per lo *heros iatros* di Eleusi!) in cui il nome-qualifica potrebbe nascondere un originario nome proprio e quindi un personaggio mitico non meno concreto di altri.

[277] *Attische Genealogie*, 136 sgg.

[278] Insieme con quella sul campo di Raros ad Eleusi e quella a Skiron, tra Atene ed Eleusi (Plut. *praec. coniug.* 42); sulle ragioni della coesistenza di queste tre arature rituali in Attica non è stata ancora avanzata un'ipotesi più plausibile di quella di C. Robert in Hermes 20, 1885, 378.

[279] Frazer, *GB*³, 5, 13 sg. ricorda un parallelo cinese. Anche la "zappatura della terra" — nome di festa nell'Antico Egitto — rientra in questa connessione. Nel mondo dei primitivi gli esempi sono numerosi; il parallelismo con il fatto greco si estende a volte a tutti i dettagli essenziali: p. es. i Tikopia (isole Salomone), *prima* di iniziare la piantatura dell'ignamo, ne piantano ritualmente un poco in un *campo sacro*, i cui prodotti sono *sottratti* al consumo, e l'operazione avviene a cura di un *personale particolare* (cfr. R. Firth, *The Work of the Gods in Tikopia* I, London 1940, 91 sgg.).

agrari; il prodotto del campo sacro era offerto alla dea Athena. Celebrando questo rito, i Buzygai non facevano che "ripetere" quanto aveva fatto "per la prima volta" il loro capostipite; lo stesso vale anche per la proclamazione delle celebri βουζύγειοι ἀραί contro i violatori delle più elementari norme di convivenza[280]; il rapporto tra agricoltura e norme civili — che in Grecia appare anche in altri complessi religiosi (p. es. Demeter Thesmophoros!) — si fonda sul fatto che l'agricoltura rende possibile e necessaria l'esistenza di comunità stabili e sedentarie che hanno bisogno del reciproco rispetto tra gli individui che le compongono; sia il contenuto di quelle norme, sia il fatto che esse erano garantite con il mezzo religioso della maledizione mostrano la grande arcaicità del complesso. Che i Buzygai, inoltre, fossero anche sacerdoti di Zeus Teleios, garante divino del matrimonio[281], amplia di una nuova dimensione il significato della loro attività e, quindi, il carattere del loro capostipite prototipico; i ben noti rapporti, nella concezione greca, tra agricoltura e matrimonio, si precisano, del resto, come ha rilevato **Töpffer (147), nel** passo stesso di Plutarco sugli ἱεροὶ ἄροτοι che conclude: τούτων δὲ πάντων ἱερωτατός ἐστιν ὁ γαμήλιος σπόρος καὶ ἄροτος ἐπὶ παίδων τεκνώσει. Ecco, dunque, tutto un vasto e organico mondo che si nasconde dietro il nome trasparente d'un eroe che in base alla sola glossa di Esichio si sarebbe forse propensi ad interpretare come "Sondergott" dell'atto di mettere al giogo i buoi...

Certo, ben raramente si è in grado di scoprire l'intera portata dell'azione che "per la prima volta" è stata compiuta da un eroe, ma esempi come quello di Buzyges e di Kyamites mettono sull'avviso contro l'apriorismo con cui si vuole ridurre un personaggio eroico a mero rappresentante di una singola azione, priva di significato religioso, o addirittura concepirlo come un eroe creato di sana pianta dagli eurematologi. A proposito degli eroi ricordati come "primi" ad aver fatto qualcosa o ad esser stati in una data maniera, vi è, infine, un'altra osservazione da fare: il carattere "prototipico" delle loro "invenzioni" non va preso nel senso di un modello da imitare. Ciò risulta dal fatto che accanto a numerosi "inventori" o "primi" a far cose utili, la tradizione antica conosce numerosi eroi che risultano "prototipici" di certi

---

[280] Diphil. fr. 62 K.; Paroem. Gr. app. 1, 61.
[281] Prothysia a Zeus Teleios e a Hera Teleia prima del matrimonio: Diod. 5, 73, 2.

generi di misfatti o aberrazioni. Infatti, accanto ai primi legislatori e introduttori delle norme civili, si trova anche il "primo assassino"[282], Ixion (Aeschyl. *Eum.* 718) — è vero, però, che egli è contemporaneamente anche il primo supplice (*ibid.* 441), — come pure il primo assassino di parenti, Aitolos (Pap. Oxyr. 10, 1241 col. 3, 28 sgg.: agli agoni per Azan uccide Apis e perciò φόνον ἐμφύλιον πρῶτος πεποιηκέναι λέγεται), i primi fratricidi (*ibid.* col. 4, 5 sgg.: Ismenos e Klaaitos); accanto ai fondatori della monogamia, ecco il "primo" omosessuale che è Laios (hypoth. Aeschyl. *Sept.*: καὶ πρῶτος ἐν ἀνθρώποις τῶν ἀρρενοφθορίαν ὑπέδειξε) o Thamyris (Apollod. 1, 16: πρῶτος ἀρξάμενος ἐρᾶν ἀρρένων), il "primo" poligamo, Dolonkos, re dei traci (Arrian. fr. 37 in FHG 3, p. 594: ᾧ παῖδες πολλοὶ ἐκ πολλῶν γυναικῶν ἐγένοντο; tuttavia veramente "prototipico" dei traci, almeno secondo i greci...: τὸ ἔθος [della poligamia] αὐτοῖς γενέσθαι φησὶν ἀπὸ βασιλέως αὐτῶν Δολόγκου), e la prima donna sposata due volte, Gorgophone, figlia di Perseus (Paus. 2, 21, 7); accanto agli introduttori di importanti culti pubblici, ecco il "primo" mago, Atrax, suocero di Peirithoos, *qui primus artem magicam apud Thraciam constituit* (Schol. Stat. *Theb.* 1, 106); accanto all'inventore della viticoltura, ecco il primo ubbriaco, il centauro Eurytion (οἱ δ'αὐτῷ πρῶτῳ κακὸν εὕρετο οἰνοβαρείων: Hom. *Od.* 21, 304, forse il primo passo letterario riguardante esplicitamente una *heuresis*!); accanto ai fondatori di agoni e primi vincitori, la tradizione ricorda anche la donna che violò le regole degli agoni di Olimpia (Paus. 5, 6, 7; Philostr. *gymn.* 17 su Kallipateira o Pherenike). Il senso di queste e di altre simili "prime" azioni tutt'altro che esemplari apparirà forse più tardi; per ora, esse servono a mettere in guardia di fronte a una troppo semplice interpretazione del carattere "prototipico" degli eroi.

A parte le "invenzioni", le "istituzioni", le "prime azioni", la mitologia ha anche un altro modo di statuire il rapporto tra l'eroe e una determinata attività umana, quello di mettere, semplicemente, in rilievo il genere d'attività dell'eroe. Ma quali "mestieri" esercitavano gli eroi greci? Che essi fossero guerrieri, atleti, veggenti, guaritori, lo si è visto in misura sufficiente; è senz'altro caratteristico il numero estremamente ridotto delle altre attività che sono documentate per il numero non esiguo degli eroi noti dalla mitologia. Si può incominciare

[282] Per Pind. *Pyth.* 2, 32 Ixion è il primo assassino di parenti.

ricordando lo straordinario numero di *re* tra gli eroi, che rende superflua ogni esemplificazione; anche in questo campo, come per gli eroi guerrieri, basta rinviare all'epopea, o anche alle lunghe genealogie dinastiche di Pausania per ogni città. Similmente non c'è bisogno di riparlare degli eroi *sacerdoti*, antenati, per lo più, delle famiglie sacerdotali. E' più interessante notare la singolare abbondanza di eroi cacciatori[283]. Vi sono, innanzitutto, eroi la cui principale caratteristica sembra essere quella di fare il cacciatore: così, oltre ad Orion (v. sopra p. 74 sgg.), anche Aktaion[284], figlio di Aristaios (*agreus* lui stesso); così già nell'Iliade (5, 49 sgg.) Skamandrios la cui parte epica si esaurisce nell'episodio della morte per mano di Menelaos, ma di cui il poeta ricorda le eccellenti doti di cacciatore acquisite per il diretto insegnamento di Artemis. Esser cacciatori naturalmente non è l'unica qualità nemmeno di questi eroi, mentre anche in altri, più ricchi di miti, può essere una qualità insistentemente sottolineata dalla tradizione: si pensi ad uno Hippolytos (Eur. *Hipp.* 17 sgg.), a un Kephalos (Epigon. fr. 2 Kink.), Rhesos[285], Meleagros (cacciatore forse già nel nome!) o ad eroine come Atalante e Prokris (Xenoph. *cyn.* 13, 18) o Britomartis (Diod. 5, 76, 3; Paus. 2, 30, 3), a personaggi che stanno al centro di un unico mito che è un mito di caccia, come Saron re di Trezene (eponimo del golfo Saronio) che insegue un cervo fin nel mare e il cui corpo riposerà nel tempio di Artemis Saronis (Paus. 2, 30, 7), o Melanion (Aristoph. *Lysistr.* 784 sgg.), cacciatore misogino che conquisterà la mano della cacciatrice "misandra" Atalante. E si ricordi ancora che i più grandi eroi della mitologia greca apprendono anzitutto l'arte della caccia in quella singolare scuola di Cheiron (Xenoph. *cyn.* 1,1 sgg.) di cui si ha già avuto occasione di parlare a più riprese. La mitologia eroica della caccia non finisce qui: si ricorderanno anche gli eroi "inventori" della caccia o piuttosto dei vari generi di caccia secondo l'elaborazione eurematologica del tema:

---

283 Tra gli autori moderni l'unico che abbia intuito l'importanza e l'antichità della figura dell'eroe cacciatore è L. Radermacher, v. p. es. p. 130, ma anche *Hippolytos und Thekla* in Sitz.-ber. Wien 182/3, 1916, 3 sgg.

284 I dati da Aeschyl. fr. 241 in poi.

285 Rhesos ha anche un *culto* che conferma l'autenticità della sua figura di cacciatore: gli si sacrificano animali *selvatici* (come p. es. alla πότνια θηρῶν· Artemis in alcuni culti, p. es. alla Laphria di Patrai: Paus. 7, 18, 12 e nel culto fondato da Senofonte a Skillus, dove la festa della dea è preceduta da una caccia: Xen. *anab.* 5, 3, 10): Philostr. *her.* p. 149 Kays.

tra i mortali, secondo Oppiano (*cyn.* 2, 8 sg.) sarebbe stato Perseus il primo ad inventare la caccia a piedi, Kastor quella a cavallo, Polydeukes l'impiego dei cani, Meleagros la caccia da vicino e Hippolytos con le reti, Atalante contro gli uccelli, Orion con inganni notturni — ecco un elenco che rispecchia la preoccupazione di distribuire le parti tra i grandi cacciatori della mitologia (ma anche di considerare come tali alcuni tra i più grandi personaggi eroici, come i Dioskuri e Perseus) —, mentre altri documenti dello stesso genere conservano tradizioni locali o, comunque, meno celebri: nessun'altra notizia si ha, infatti, di Derkylon che in Arcadia avrebbe inventato la caccia con le reti e di Hagnon che in Boezia avrebbe introdotto la caccia con i cani (Grat. *cyn.* 100 sgg. e 213 sgg.). Episodi di caccia ricorrono nella vita di moltissimi eroi (si ricordi quello già menzionato in cui Odysseus riporta una ferita); ma spesso si tratta di episodi importanti o anche decisivi della carriera di un eroe: è durante una partita di caccia che Peleus rischia di cader vittima dell'insidia di Akastos che lo priva della sua arma fabbricata da Hephaistos (Hes. fr. 79), è mentre sta cacciando che Glaukos, in Etolia, scopre la pianta dell'immortalità, notando come una lepre semiuccisa rinviene mangiandone (Nicandr. in Athen. 7, 297 A), che Siproites (come secondo una delle varianti Aktaion) vede Artemis nuda, ragione per cui egli cambia sesso (Ant. Lib. 17), e così via, gli esempi sono numerosi [286]. Ma come mentre molti eroi hanno da affrontare una prova (ἆθλος), vi è qualche prova eroica che coinvolge il fior fiore della generazione eroica, qual'è l'impresa argonautica; mentre molti eroi partecipano ad agoni, vi è qualche agone — p. es. quelli per Pelias e per Azan — che costituiscono un evento d'importanza centrale nell'epoca degli eroi; così, mentre episodi e imprese di caccia ricorrono nella vita di molti eroi, vi è almeno *una* grande partita di caccia che trascende il significato episodico o, sia pure, fatale che altre simili possono avere nella carriera di un singolo eroe, assurgendo essa stessa a mito autonomo che richiama la partecipazione di numerosi grandi eroi: la caccia di Calidonia [287].

[286] Cfr. anche i casi in cui un φόνος ἀκούσιος si verifica nella caccia, v. sopra p. 69.

[287] E' noto che il numero dei partecipanti a queste grandi imprese collettive cresce lungo i secoli per aggiunte mitografiche (v. sopra per gli agoni, p. 101). Tuttavia sarebbe vano voler stabilire quanti e quali fossero i partecipanti "originari": l'essenziale, in questo genere di miti, è proprio il fatto che essi costituiscono dei punti focali dell'intero mondo eroico. (Già il vaso

E vi è ancora un punto, a proposito della caccia, su cui non sarebbe lecito sorvolare. Si tratta di un fatto iconografico: è noto[288] che con il diffondersi dell'eroizzazione dei morti comuni, uno dei più frequenti tipi di raffigurazione del defunto eroizzato diventa quello del cacciatore, a cavallo, con il cane: spesso, anzi, cavallo e cane, con la loro sola presenza accanto all'eroe (che p. es. è raffigurato in atto di banchettare) lo definiscono come cacciatore[289]; diventando eroe — questo sembra esser l'idea implicita in questi tipi iconografici — il morto diventa *eo ipso* cacciatore, perché l'eroe *è* cacciatore[290]. Non è senza interesse aggiungere che il cosiddetto "cavaliere tracio", questo singolare personaggio[291] venerato nel mondo balcanico (e di là diffuso altrove) — quale che fosse il suo originario significato, funzione e rango — ha conservato per lunghi secoli due elementi caratteristici della sua figura: il nome Heros e il tipo iconografico identico a quello[292] del defunto eroizzato e raffigurato come cacciatore.

François, del 6° sec., raffigura e nomina ben ventisette partecipanti alla caccia di Calidonia: HOPPIN, *Handb. Gr. Black-fig. Vases*, Paris 1924, 150 sgg.). E. BETHE (in Rhein. Mus. 74, 1925, 5) sosteneva che in origine la caccia di Calidonia fosse stata un'impresa personale di Meleagros, come l'impresa argonautica (e per quest'ultima la tesi è stata svolta poi da RADERMACHER, 208 sgg.) quella del solo Iason (per coinvolgere, soltanto più tardi, i più differenti eroi da Herakles a Orpheus). Certo, non è difficile arguire che il mito della caccia di Calidonia sia sorto nel ristretto ambiente degli eroi etoli, più precisamente degli Oiniadai e Thestiadai: ma è come perder di vista il carattere più essenziale di questo mito (e dei simili miti "collettivi") il guardare esclusivamente verso le sue presunte origini, senza dar importanza al fatto che in esso vi era la potenzialità di diventare fatto collettivo di tutto il mondo eroico greco e tema instancabilmente, innumerevoli volte celebrato dall'arte e dalla poesia per più d'un millennio!

288 Il materiale raccolto già da DENEKEN, 2557 sgg. Cfr. F. BENOIT, *L'héroisation équestre*, Aix en Pr., 1954, 44 sg.

289 E' inseparabile dalla stessa ideologia la frequenza delle scene di caccia sui monumenti sepolcrali; per queste v. F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains* Paris 1942, 436 sgg. J. AYMARD, *Essai sur les chasses romaines*, Parigi 1951, 513 sgg.

290 Non è necessario pensare che egli diventi cacciatore *nell'al di là;* l'aspetto di cacciatore lo caratterizza come eroe senza, forse, alcun'ulteriore implicazione ideologica. Tuttavia si possono ricordare gli eroi che sono cacciatori anche dopo la morte, come Orion nella Nekyia omerica o come Protesilaos in Philostr. *her.* p. 143 Kays. e Rhesos *ibid.* p. 149.

291 Il più recente studio della figura, con ottima bibliografia, in R. PETTAZZONI, *L'onniscienza di Dio*, 259 sgg.

292 Questa identità è interpretata come derivazione (del tipo dello heros tracio *da* quello del defunto eroizzato) già da G. KAZAROV, *Denkm. des*

A questa straordinaria importanza della caccia nella mitologia eroica (e nei suoi riflessi iconografici e poetici) — importanza non, o di poco, inferiore a quella della guerra e dell'agonistica — nulla di equivalente corrisponde sul piano del culto: che, come si è visto, all'eroe cacciatore Rhesos si sacrificassero animali selvatici, che il cacciatore Aristaios fosse invocato dai cacciatori sono fatti non privi di significato, ma di modesto rilievo. Altrettanto si può dire, probabilmente, di un altro fatto d'ordine cultuale che, non si sa bene come, ma in qualche modo certo rientra in questa connessione: esiste un enigmatico gruppo di κύνες καὶ κυνηγέται venerati nel culto. Una iscrizione dell'Asklepieion del Pireo (IG 2, 1651 = ZIEHEN, *Leges sacrae* n. 18, p. 71) contiene una legge sacra che prescrive una *prothysia* ai seguenti personaggi: Maleates, Apollon, Hermes, Akesos, Panakeia, Kynes, Kynegetai. Lo stesso gruppo di "cani e cacciatori" — come è stato più volte notato — ricorre in un frammento del commediografo Platone (174 K.), tra una serie di eroi scelti[293] probabilmente per i giocosi sottintesi osceni cui i loro nomi si prestavano e che ben s'adattavano al contesto. Quasi certamente ogni tentativo di interpretazione di questo singolare gruppo è destinato a restar campato in aria[294], ma resta sempre il fatto che un gruppo di entità anonime inseparabili dalla caccia[295] era oggetto di culto eroico[296].

thrak. Reitergottes, Budapest 1938, 7; cfr. oggi E. WILL, *Le relief cultuel gréco-romain*, Paris 1955, 66 sgg. e la conclusione (p. 79): « .... en définitive, le motif thrace ne représente qu'une variante tardive d'une série plus vaste dont on ne saurait le détacher, celle du Héros grec ».

293 Scelti e non inventati: perché se per Lordon, Kybdasos e lo heros Keles manca ogni altro documento, è tuttavia assai azzardato pensare che fossero invenzioni di Platone (così, invece, HERTER in RE « Phallos », 1693), quando per Orthanes e Konisalos (Strab. 13, 587 sg.; per Konisalos anche l'arcaica iscrizione di Thera: IG 12/3 540 dove però non è nome eroico, ma parola dal significato osceno) e, come si è visto per i "cani e cacciatori" esistono precisi, per quanto sporadici, documenti di culto.

294 Sia quello di KAIBEL (Gött. G.N. 1901, 506) che in base al passo di Platone pensa a dèmoni fallici, sia quello di ZIEHEN (l. c.) che in base alla legge sacra del Pireo pensa invece a entità ctònie e ricorda la "caccia selvaggia" dei morti.

295 Si ricordi che caccia e cani, insieme, sono quell' "invenzione" di Apollon e Artemis che Cheiron trasmette poi agli eroi, secondo Xenoph. *Cyn.* 1, 1 (τὸ μὲν εὕρημα θεῶν, 'Απόλλωνος καὶ 'Αρτέμιδος, ἄγραι καὶ κύνες).

296 Il rango eroico dei κύνες καὶ κυνηγέται sembra concordemente risultare sia dal frammento di Platone dove sono menzionati dopo lo *heros* Keles, sia dal posto che occupano nell'elenco dei destinatari della *prothysia* del Pireo.

Anche la pastorizia ha un posto importante nella mitologia eroica: numerosi sono gli eroi pastori o quelli che almeno per un certo periodo della loro vita fanno i pastori e vivono tra i pastori. Amphion e Zethos — esposti da bambini ed allevati da pastori, come tanti altri eroi, Pelias e Neleus (Apollod. 1, 91; cfr. Hellan. 123 Jac.), come Lykastos e Parrhasios (Plut. *parall.* 36), Telephos (Apollod. 2, 147), Oidipus (Soph. *O.T.* 1133-1181), Miletos (Nicandr. in Ant. Lib. 30) — fanno i pastori fino a quel momento di svolta che nella loro vita è rappresentato dall'*anagnorisis* da parte di Antiope (Eurip. in Hyg. *f.* 8; Apollod. 3, 43). Ma pastori sono anche Anchises (Hom. *hymn. Ven.* 76 sgg.), Paris (Soph. fr. 90; Eur. *I.A.* 180, 574)[297], Ganymedes (Nonn. *Dion.* 15, 281)[298], pastore è Branchos fino alla sua elezione, d'amore e d'ufficio, da parte di Apollon (Schol. Stat. *Theb.* 8, 198), come innumerevoli eroi "minori" (o soltanto meno noti, perché meno favoriti dalla poesia), come p. es. Molorchos che ospita Herakles durante l'impresa contro il leone di Nemea (Serv. *Georg.* 3, 19), Larinos, "eponimo" di una razza bovina discendente da alcuni buoi che è riuscito a rubare dall'armento di Geryoneus (Schol. Aristoph. *Av.* 465; Schol. Pind. *Nem.* 4, 82) o Mandylas che, pur essendo soltanto un pastore ladro di buoi è connesso con il mito delle origini dell'oracolo di Dodona (la quercia parla per la prima volta, per indicare in lui il ladro: Schol. *Od.* 14,326) ecc. ecc. — l'elenco, sia per gli eroi più grandi che per quelli meno noti, potrebbe allungarsi a piacere. Ma più che moltiplicare gli esempi, vale la pena di ricordare già qui — benché l'argomento debba esser trattato più avanti, in altra connessione, — che anche la vita pastorale eroica ha un suo tema centrale: è il ratto o furto d'armenti che, come altri temi frequenti, hanno richiamato l'attenzione anche degli eruditi antichi (cfr. la riflessione di Paus. 4, 36, 3 sgg.).

Poiché di eroi connessi — nel nome, nel mito, nel culto — con l'agricoltura (come Buzyges, Triptolemos, Echetlaios, ecc.[299]) si è

---

[297] Le raffigurazioni di Paris in veste di pastore risalgono al 5° sec., v. RE s. v. 1943. ROBERT 978/3 dà numerosi esempi omerici di principi reali che pascolano le greggi.

[298] Le raffigurazioni, anche per Ganymedes pastore, sono più antiche; Ganymedes è anche cacciatore: Verg. *Aen.* 5, 252 sgg.

[299] Tra questi eroi si possono annoverare anche tutti gli ospiti di Demeter (v. sopra p. 122), e anche diversi eroi "minori", cioè meno conosciuti, come Philomelos-Bootes, "inventore" dell'aratro (Hyg. *astr.* 2, 4), Myrmix che ruba

già parlato in varie altre occasioni, si può procedere a segnalare un altro "mestiere" eroico, forse meno abbondantemente documentato, ma con non minore rilievo, e che certamente non è privo di un significato religioso, sia pure non ancora sufficientemente esplorato [300]: gli eroi che come re e figli di divinità spesso occupano un posto sulla sommità della gerarchia sociale, a volte appaiono, invece, al suo gradino più basso, come *schiavi*. Anche un dio, come Apollon, può passare un periodo di schiavitù (già in Hes. *ap*. schol. Eur. *Alc*. 1), presso Admetos, per purificarsi di un fatto di sangue: altrettanto succede, per l'uccisione del dragone, a Kadmos (Apollod. 3, 24) e, più d'una volta, a Herakles: egli viene venduto come schiavo a Omphale (Pherecyd. 82 b. Jac.; Soph. *Trach*. 252 sg.) e a Syleus (Eur. *Syl*. Nauck² p. 575 sg.), ma, soprattutto, nasce già con l'ombra della schiavitù sul suo destino, per volontà di Hera [301] ed è nella posizione di schiavo di Eurystheus che compirà i suoi dodici *athloi*. Eroi "minori" ed eroine abbastanza spesso passano un periodo di schiavitù: quello di Knagios (compagno d'armi dei Dioskuroi ad Aphidna) porterà alla fondazione del culto spartano di Artemis Knagia (Paus. 3, 18, 4) [302]; Hypsipyle (Apollod. 3, 65), Tisiphone (Eur. in Apollod. 3, 94) attraversano, come crisi centrale della loro vita d'eroine, un periodo simile. Certo, non sarà da trascurarsi il fatto che lo stato di schiavitù è sempre temporaneo nelle vite eroiche, perfino nel caso del già menzionato Drimakos che diventa "re" degli schiavi fuggiaschi (Nymphod. Syrac. in Athen. 6, 265 D - 266 E), prima di diventare ἥρως εὐμενής, destinatario delle primizie dei bottini fatti dai suoi seguaci. Che ciò sia, per qualche ragione, significativo, appare dalla corrispondenza che i miti della schiavitù hanno nel rapporto degli schiavi con il *culto*

---

il manico d'aratro (l'*echetlos*!) ad Athena che l'ha inventato (Serv. *Aen*. 4, 402), l'argivo Homogyros (Varr. *r. r.* 2, 5, 4) ecc. ecc.

[300] L'unico studio organico sull'argomento che io conosca è ancora quello di W.B. Kristensen, *Die antieke opvatting van dienstbaarheid* in Mededeel. Amsterd. 78 B/3, 1934. Per vari accenni, nell'ambito della religione romana, rinvio ai miei lavori da *Die geheime Schutzgottheit von Rom*, Zürich 1949, a SMSR 22, 1949-50, 1 sgg. e a *Tre variazioni romane* (v. indice).

[301] Il mito del servizio di Herakles è presupposto già dall'Iliade 15, 639 sg.; *Od*. 11, 621 sg. usa il termine δεδμήμην.

[302] Ugualmente nella fondazione di un culto di Artemis, a Patrai, Preugenes ha il valido aiuto di uno schiavo: Paus. 7, 20, 8).

eroico: non si pensi tanto ai casi — forse piuttosto eccezionali [303] — in cui, come a Phigalia, gli schiavi sono ammessi al culto pubblico degli eroi (Athen. 4, 149 C), quanto all'atto religioso più importante che possa riguardare uno schiavo, l'emancipazione rituale che spesso ha luogo nell'ambito di un culto eroico [304].

* * *

Il carattere eterogeneo degli argomenti trattati in quest'ultimo paragrafo e le numerose digressioni — l'uno e le altre dovuti alla necessità di sgombrare il campo dalle teorie e dalle interpretazioni usuali e ingiustificate, accettando spesso le loro impostazioni come punto di partenza della discussione — rendono necessaria una breve ricapitolazione dei risultati. Questi sembrano esser i seguenti: 1) Nessun eroe risulta "funzionale" nel senso di aver un legame *esclusivo* con una qualsiasi attività o operazione umana, fatto o fenomeno singolo della vita o della natura. Il nome trasparente di un eroe può essere una "qualifica" che non esclude che l'eroe abbia una personalità altrettanto complessa che gli eroi dal nome non-trasparente (Euphemos); o può riferirsi effettivamente a un aspetto importante della "personalità" dell'eroe (cioè della struttura religiosa realizzata dai suoi miti e culti!), ma in tal caso si tratta di un aspetto che ha vaste e organiche implicazioni religiose (Kyamites). 2) A parte la questione dei nomi, nessun eroe sembra esser stato venerato esclusivamente dai rappresentanti umani di una determinata attività o mestiere; dove tuttavia appare un legame consistente tra un'attività umana e un eroe che ne è prototipo (Talthybios), si tratta di attività di carattere sacrale che presuppongono una concezione religiosa organica; se non si vuol giudicare in base alla *mancanza* di documenti, ma in base ai casi sufficientemente documentati, altrettanto si dirà per gli eroi che figurano come "inventori" di qualcosa o come "primi" ad aver fatto qualcosa (Buzyges). 3) Quanto agli eroi caratterizzati con particolare rilievo

---

303 Non si sa fino a che punto: in altri casi, invece, è esplicitamente sottolineata l'esclusione degli schiavi dal culto, come nel caso di Phorbas a Rodi (Dieuch. in Athen. 6, 263 A), dove essa è motivata con un mito.

304 Cfr. A. Calderini, *La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia*, Milano 1908 p. 108 sgg., dove si trova un elenco delle divinità e degli eroi, nell'ambito del cui culto aveva luogo la manomissione. Gli eroi sono Asklepios, Trophonios (v. sopra p. 48), Herakles, Adrastos.

come inventori apparentemente universali (Palamedes, Daidalos, Aristaios e i fondatori — "primi uomini", come Kekrops, Kadmos ecc.), si tratta in realtà di "eroi culturali", sorgenti e rappresentanti di una intera forma d'esistenza umana. 4) Infine, nel caso degli eroi che — quasi esclusivamente nel loro mito e solo in pochi casi anche nel culto — appaiono essenzialmente legati a una particolare attività umana, si tratta sempre o delle attività tipicamente eroiche trattate nei paragrafi precedenti (guerra, agonistica, mantica ecc.), o di attività e condizioni umane fondamentali (caccia, pastorizia, regalità o schiavitù ecc.) che sono altrettante forme di vita religiosamente significative.

3.
Primi risultati

Non è da sperare che il capitolo precedente esaurisca veramente il proprio argomento: e ciò non tanto, s'intende, dal punto di vista del materiale addotto, per il quale neanche si è tentato di esser sia pur soltanto approssimativamente esaurienti, ma dal punto di vista degli aspetti stessi che sono apparsi caratteristici parallelamente del culto e del mito eroico. Condotti inevitabilmente dal criterio della frequenza che, a sua volta, inevitabilmente soggiace non solo alla casualità della conservazione dei documenti ma anche all'influsso dei gusti, esigenze, orientamenti dell'epoca — sempre relativamente tarda rispetto alla formazione della "religione eroica" — cui i documenti risalgono, ci si è fermati sugli aspetti più appariscenti della massa di eroi più o meno conosciuti, ma è ben possibile e anche probabile che qualche altro aspetto non meno importante, forse, ma meno documentato, sia rimasto inosservato. Per dire un solo esempio: gli abitanti di Titorea (Focide), per assicurare la fertilità dei propri campi, cercavano di rubare ogni anno un po' di terra dalla tomba tebana di Amphion e Zethos e portarla sulla tomba di Antiope (Paus. 9, 17, 4 sgg.); vuol dire — e del resto appare da tanti casi, in cui si istituisce un culto eroico per allontanare la siccità e la carestia — che l'eroe dava anche fertilità agraria; volendo, si potrebbero riferire a questo aspetto del culto eroico i miti degli eroi "agricoltori", fondatori o inventori dell'agricoltura. Non ci sarebbero stati, dunque, gli estremi per inserire tra i paragrafi del capitolo precedente uno intitolato «l'eroe e la fertilità»? Forse sì, ma sarebbe stato un paragrafo magro e d'altra parte nemmeno con il suo inserimento si potrebbe sperare di aver raggiunto la completezza.

Ma anche se non esauriente e privo di lacune nemmeno nei suoi limiti prestabiliti, il capitolo precedente può forse offrire un materiale sufficientemente abbondante per permettere un primo tentativo di trarne qualche conclusione. Prima di intraprenderlo, però, è necessario affrontare altri dubbi che riguardano l'esposizione di quel materiale, non più soltanto sotto l'aspetto della completezza, ma della stessa impostazione.

Si era partiti con l'intento di individuare quei fatti caratteristici della mitologia eroica globalmente considerata che trovano un appoggio, quasi una conferma del loro valore religioso, nell'esistenza di corrispondenti fatti del culto eroico globalmente considerato. Ora, bisogna dire onestamente che l'idea di una "corrispondenza" tra fatti mitici e fatti cultuali è meno ovvia di quanto sembri; essa rischia di esser soggettiva, fondata non sui dati stessi, ma su categorie mentali moderne, ed è, inoltre, inevitabilmente astratta. Il pericolo della soggettività appare chiaro ove si rifletta che la pretesa "corrispondenza" o si ricava da un'interpretazione — sia del fatto mitico che di quello del culto — e in tal caso sta e cade con il valore dell'interpretazione, o, invece, ed è questo il caso nella questione presente, è stabilita in base a somiglianze superficiali, per non dire, associazioni d'idee soggettive. Si ha diritto di dire che ai grandi agoni mitici "corrisponde" la realtà dei culti agonistici? ai miti di veggenti gli oracoli? Per dirlo, bisogna partire da idee astratte come "agonistica", "mantica" ecc., stabilire a priori comuni denominatori astratti tra fatti concreti... In secondo luogo: il concetto di "corrispondenza" di cui ci si è serviti, non naufraga forse sui fatti stessi, non fosse che per la sproporzione quantitativa che esiste tra i miti e i culti riferiti alla stessa idea astratta? Per esempio: contro centinaia di eroi che nel loro mito figurano come guerrieri, non si sono trovati che pochissimi i quali erano invocati ritualmente in caso di guerra, e, viceversa, di fronte a un notevole numero di culti eroici guaritori, non si conoscono che ben pochi eroi caratterizzati nel loro mito come guaritori. In terzo luogo, ed è forse questa l'obiezione più grave che si possa muovere al metodo adottato nel capitolo precedente, l'impiego di queste idee astratte ed eventualmente soggettive non porta forse fatalmente a una vivisezione violenta e illecita di quanto nella realtà si presenta come complesso organico? Nella realtà esiste, per esempio, una tomba eroica in mezzo all'agora, con le reliquie dell'eroe che proteggono la città contro i nemici, contro le epidemie e la carestia: è lecito scomporre

questa realtà unica, in base a categorie di pensiero astratte e soggettive e, ad ogni modo, moderne ed estranee alla religione greca, al fine di ricavarne una prova per il rapporto dell'eroe con la città, un'altra per quello con la guerra, e ancora per quelli con la morte, con la guarigione, con la fertilità? un simile procedimento non porta inevitabilmente al risultato di perder di vista la concreta realtà religiosa, sacrificandola a costruzioni arbitrarie?

Queste obiezioni, certamente non ingiustificate, servono in parte a chiarire i limiti, in parte, però, come si vedrà subito, a precisare anche il significato e i veri risultati dell'esposizione precedente.

Indubbiamente, il concetto della "corrispondenza" tra le forme tipiche dei miti e dei culti eroici è vago ed astratto, privo di un concreto e preciso fondamento nei fatti religiosi greci[1]. Ciò vale, però, per ogni possibile confronto tra miti e culti, anche di singoli personaggi divini o eroici: che Demeter disponga, nel suo mito, della fertilità *agraria*, sospendendola nel suo cruccio per la figlia rapita e restituendola dopo aver avuto soddisfazione, e che nel suo culto le si gettino, in sacrificio, porcellini in un locale *sotterraneo*, sembrano due fatti "corrispondenti", ma unicamente in base al concetto astratto di una divinità *"ctònia"*. Tali concetti astratti richiedono continue revisioni e rettifiche, continui adeguamenti alle realtà concrete della religione, ma sono indispensabili — non soltanto, e anzi, non tanto per l'interpretazione (in cui spesso finiscono per esser dannosi, quando si crede, come spesso accade, di "interpretare" un fatto religioso, risolvendolo in un concetto astratto) quanto piuttosto per un'illustrazione e sistemazione provvisoria del materiale da trattare. I risultati dei singoli paragrafi del capitolo precedente non oltrepassano, da questo punto di vista, i limiti di constatazioni vaghe e larghe, — come p. es., « gli eroi, sia nel mito che nel culto, hanno qualche nesso con l'agonistica » (cfr.: « Demeter, sia nei suoi miti che nei suoi culti ha qualche nesso con la terra ») — constatazioni che tuttavia in una certa misura servono da una parte a caratterizzare gli eroi, circoscrivendo approssimativamente l'ambito delle idee, esperienze, esigenze religiose che si concentravano intorno a loro e, d'altra parte, a permettere un reciproco controllo dell'autenticità religiosa delle forme del mito e di quelle del culto. Il vago concetto della "corrispondenza" su

[1] Anche se era già vagamente presente al *pensiero* dei greci, come si è visto in qualche caso, p. es. il diritto del *fondatore* della città di esser sepolto nel *centro* della città (v. sopra p. 130).

cui s'impernia ogni singolo paragrafo dell'esposizione precedente, non ha che questa duplice ma limitata funzione.

Quando poi esso appare inadeguato per la discordanza e sproporzione quantitativa tra la documentazione mitologica e quella attinente al culto, la conclusione da trarsi non è del tutto univocamente a sfavore del concetto stesso. Tale situazione, infatti, offre piuttosto materia di riflessione intorno a un fatto fondamentale che spesso sfugge all'attenzione dello studioso e che si potrebbe definire come l'*incommensurabilità essenziale* tra mito e culto. Si ha, certo, diritto di considerare il mito e il culto come due "linguaggi" paralleli della creazione religiosa, ma si cade nell'astrazione e nell'arbitrio quando si pretende che si tratti di due linguaggi "traducibili" l'uno nell'altro: nessun prodotto culturale umano è risolvibile, senza residui, in un altro; pittura, musica, filosofia, ecc., di un'epoca si "corrispondono" per una comune impronta di orientamenti, ma sarebbe del tutto errato credere che un quadro o un intero stile pittorico possa esser "tradotto" esattamente in musica o anche in scultura. E come esistono esperienze, esigenze, idee realizzabili soltanto in pittura ed altre soltanto in poesia — ragione, tra l'altro, per cui certe epoche hanno una grande musica e una povera poesia e altre il contrario — così determinate esigenze ed esperienze religiose hanno il loro linguaggio nelle forme del culto, altre si concretano in miti (ragione per cui certe religioni o anche certe fasi storiche della stessa religione possono esser ricche di creazioni cultuali e povere di miti e viceversa). Data questa situazione, la "corrispondenza" tra miti e culti non *può* nemmeno esser esatta, e una sproporzione quantitativa (ed eventualmente anche qualitativa) tra i documenti mitici e quelli cultuali di ciò che si può esprimere soltanto con un concetto astratto e approssimativo non soltanto non esclude la "corrispondenza", ma ne prova l'autenticità: non guidato da concetti astratti né dal proposito di esser parallelo ed equivalente all'altro, il linguaggio meno adatto a mediare una determinata esperienza la realizzerà in minore misura e in forme meno ricche.

E si viene, ora, alla terza e più importante obiezione, secondo cui la validità dell'intero capitolo precedente sarebbe compromessa da una violenza esercitata sul materiale, dall'arbitraria e artificiosa scomposizione di complessi organici. Sarebbe facile rispondere — e se ne avrebbe diritto — che ogni ricerca scientifica si fonda inevitabilmente su un'analisi e ogni analisi inevitabilmente scompone i fatti concreti. Ma questa risposta, anche se giustificata, lascerebbe sfuggire

una preziosa occasione di fare un passo avanti. Invece di scartare la obiezione, sarà più utile svilupparla, fissarla in tutta la sua portata. Si è detto, dunque, che in certi casi il procedimento impiegato nel capitolo precedente porta alla disgregazione — in nome di concetti astratti — di fatti organici: la tomba eroica protettrice della città, invece di venir compresa nella sua significativa unità, appare tra i documenti degli astratti "nessi" dell'eroe con la morte, con la città, con la guerra, ecc.; la concreta figura dell'inventore della lotta si spezza in due per essere un esempio dell'eroe inventore e un esempio dell'eroe agonista, e così via. Ma ora è venuto il momento di dire che ciò non avviene, nel capitolo precedente, soltanto « in certi casi », ma addirittura in *tutti* i casi. In altri termini: l'intera ricerca finora compiuta è la scomposizione analitica *di una sola, grande, complessa realtà organica*, quella *dell'eroe* nella religione greca. Ciò che sembrava un'obiezione contro il metodo impiegato, una volta delineata in tutta la sua estensione, porterà così, improvvisamente, alla formulazione di una tesi.

Malgrado i ripetuti accenni in senso contrario (v. sopra a p. 107, p. 115, ecc.), il lettore potrebbe avere ancora l'impressione che i paragrafi dell'esposizione precedente corrispondessero, tuttavia, — sia pure senza precise delimitazioni, ma *grosso modo* — ad altrettanti "tipi" o "categorie" di eroi; che cioè, per quanto, naturalmente, nessun eroe avesse una sola qualità esclusiva, si potessero distinguere eroi guerrieri ed eroi guaritori, fondatori di città e veggenti, come altrettante suddivisioni di una categoria eterogenea, incomprensibilmente designata con il comune nome di "eroi". Ciò che ora è necessario affermare e dimostrare con ogni mezzo a disposizione, è che questa residua impressione è dovuta al procedimento analitico inevitabilmente impiegato finora e che in realtà i singoli paragrafi vivisezionano una sola realtà religiosa, isolandone gli *aspetti organicamente connessi*.

Per dimostrare questa tesi non basterà ricordare certi casi che emergono dalle esemplificazioni del capitolo precedente e che dovrebbero apparire sorprendenti a chiunque credesse di poter dividere gli eroi in categorie: Sarpedon, il *guerriero* troiano, *lamentato* da Zeus, aveva un culto *oracolare;* Machaon, il *guaritore* dell'esercito acheo, era *fondatore* di una città; Kadmos, il *fondatore* di Tebe, era anche *inventore* dell'alfabeto ed era *iniziato* nei misteri di Samotracia, ecc., ecc. Malgrado il loro gran numero, questi casi potrebbero sembrare fortuiti e privi di significato; e soprattutto potrebbero far pensare — conformemente a quella teoria che da un altro punto di vista è già stata discussa più sopra (p. 59 sgg.) — che i singoli eroi avessero avuto

ciascuno il proprio carattere originario cui poi con l'andar del tempo, mediante un'assimilazione reciproca, si fossero aggiunti anche i tratti caratteristici di altri eroi; che Machaon, per esempio, fosse stato in origine soltanto un guaritore e fosse *diventato,* sul modello di altri eroi, anche un fondatore. E' un'ipotesi che in questo momento si potrebbe anche lasciar sussistere, dato il carattere puramente morfologico della fase presente dell'indagine il cui oggetto è l'eroe *qual'è* nella realtà della tradizione e non, ancora, la questione delle sue origini; ma sin d'ora si può osservare che è un'ipotesi indimostrabile in base alla documentazione e che non spiega per quale ragione una figura eroica ben determinata nei suoi miti e culti come guaritore abbia dovuto o potuto assumere secondariamente un carattere che gli fosse completamente estraneo, quello, p. es. del fondatore. D'altra parte, il puro e semplice stato dei fatti permette di formulare l'ipotesi opposta, che cioè i casi in cui un singolo eroe presenta più caratteri apparentemente eterogenei, invece di essere formazioni fortuite e secondarie, siano la *regola,* mentre gli eroi dotati d'un solo o di pochissimi caratteri (quelli, per intenderci, che non potrebbero figurare che in uno solo dei paragrafi del capitolo precedente o in alcuni dei più affini) siano le *eccezioni* dovute o semplicemente alla scarsezza della documentazione, o a un processo storico opposto a quello postulato dall'altra ipotesi, processo di riduzione e di impoverimento di complessi originariamente più ricchi.

Gli argomenti che decidono la questione sono di due ordini. Innanzitutto si può osservare che più i documenti abbondano per i culti e miti di un singolo personaggio eroico, più questo personaggio appare in possesso di tutte o della maggior parte delle qualità riscontrate come caratteristiche degli eroi globalmente considerati. In secondo luogo si può dimostrare che le singole realtà apparentemente eterogenee con cui il mondo eroico, ma anche i singoli eroi mostrano di essere in rapporto e che sono state analiticamente distinte nel capitolo precedente, appaiono — e precisamente anche al di fuori dei loro riferimenti agli eroi — legate l'una all'altra, nella religione greca, da molteplici fili; la loro eterogeneità esiste solo per il pensiero moderno, non per l'esperienza religiosa greca. Basteranno pochi esempi per illustrare entrambe le asserzioni; il lettore può fare da sé la controprova su altri esempi.

L'eroe greco sulla cui figura, sui cui miti e culti più sono numerosi i documenti, di cui la tradizione letteraria e artistica non ha ces-

sato di occuparsi da Omero fino al primo Cristianesimo[2] e oltre, il più grande degli eroi greci è indubbiamente Herakles. Da un solo punto di vista egli costituisce un caso specifico, benchè non unico: com'è noto, sin da epoca assai antica — i documenti espliciti in proposito risalgono alla prima metà del 5° sec.[3] — si è cominciato a discutere intorno al suo *status*, cioè se egli fosse da annoverarsi tra gli eroi o tra gli dèi. Caso non unico, è bene ripetere, perché anche a parte la frequente oscillazione sia tra la designazione di singoli personaggi come dèi o eroi, sia tra le forme rituali, vi sono altri casi precisi in cui un'analoga questione costituiva argomento di discussione, come si è già visto per Hippolytos di cui a Trezene si negava la morte (e gli si dedicava un culto divino), contrariamente a quanto avveniva ad Atene; similmente era discusso il rango dei Dioskuroi (cfr. Plut. *q. G.* 23, dove Kastor è eroe e Polydeukes olimpico!)[4]. Quali siano le altre ragioni per cui nel caso di Herakles questo genere di problema ha assunto un particolare rilievo — questione su cui si dovrà tornare ancora, — una delle ragioni sta certamente nella grandissima importanza del personaggio stesso. Ad ogni modo la questione del "rango" di Herakles è strettamente connessa — se come causa o come effetto, non è qui il momento di decidere — con il mito della sua apoteosi e con il fatto che egli non aveva, in tutto il mondo greco, né tomba né reliquie. Ma malgrado tutto questo, Herakles ha rap-

[2] Cfr. M. Simon, *Hercule et le Christianisme*, Strasbourg 1955. Per Herakles nella filosofia (come ideale dei cinici): R. Höistad, *Cynic hero and cynic king*, Uppsala 1948, 33 sgg.

[3] Il passo classico di Herod. 2, 44 sembra più un tentativo di soluzione di un problema già da lungo tempo dibattuto che non una prima discussione della questione. In questo passo Erodoto distingue *due* Herakles (come poi diventa abituale per una certa tradizione mitologica [cfr. Gruppe in RE Suppl. 3, 1108 sgg.] in cui il « figlio di Alkmene » viene distinto da un più antico e divino Herakles: cfr. p. es. Diod. 1, 24 e anche Paus. 5, 7, 6 sgg.; 5, 8, 3; 10, 13, 8), il dio (naturalmente d'origine egiziana) e l'eroe, giustificando così certe situazioni cultuali di fatto e dando ragione a quei greci (come quelli di Thasos; ma anche di Sicione: Paus. 2, 10, 1) che all'uno ὡς ἀθανάτῳ . . . . θύουσι, all'altro invece ὡς ἥρωι ἐναγίζουσι. Dello stesso secolo è la sorprendente e comunque unica espressione di Pind. *Nem.* 3, 22 che definisce Herakles un ἥρως θεός (v. sotto p. 362 sgg.). Se le congetture di J. Pouilloux colpiscono in segno, il problema dello *status* di Herakles era vivamente sentito a Taso nel sec. 6° e portava a una riforma del culto in senso più rigorosamente eroico, in un nuovo luogo di culto, mentre continuava, nella vecchia sede, anche il culto di tipo divino.

[4] Per Achilleus cfr. Philostr. *her.* p. 208 Kays.

porti di grande rilievo con la sfera della *morte*: per quanto, infatti, la sua morte conduca all'apoteosi [5], essa è oggetto di narrazioni mitiche non differenti, sostanzialmente, dai miti di morte di vari altri eroi [6]: oggetto, quasi, di un φόνος ἀκούσιος — Deianeira, in perfetta buona fede gli fa indossare il chitone di Nessos, che lo porta all'esasperazione del dolore e quindi alla morte — Herakles commette un solenne *suicidio*. La sua morte immortalante — da un punto di vista astratto non diversa da quella degli eroi rapiti all'Isola dei Beati o inghiottiti dalla terra — è per una certa epoca quasi prototipica del rito funebre dell'incinerazione [7]; ed è dovuto all'enfasi mitica della sua "morte", se Herakles diventa un soggetto preferito dell'arte funebre [8]. Di Herakles *combattente* è quasi superfluo parlare: in primo piano stanno le sue lotte solitarie contro i mostri, ma già l'Iliade (11, 690 sgg.) conosce la sua guerra contro Pilo, ed è antichissima [9] anche la tradizione della sua partecipazione alla battaglia divina contro i Giganti; come in questa la sua presenza, così nella guerra troiana la sua arma è condizione della vittoria. Questo eminente carattere guerriero informa anche certi culti di Herakles, come p. es. quello di Tebe, dove egli porta l'epiteto Promachos (Paus. 9, 11,4); le truppe greche di Senofonte lo considerano ἡγεμών (Xen. *anab.* 6, 2, 15 e 6, 5, 24) ed a lui dedicano gli ἡγεμόσυνα (*ibid.* 4, 8, 25) ossia i sacrifici destinati ad una divinità che guidò un esercito alla salvezza. Qualche suo combattimento assume, come si è già visto, un netto carattere *agonistico*, come la lotta contro Hades, il leone di Nemea e Antaios o il pugilato contro Eryx; ma il mito non cessa di sottolineare anche in altri modi le qualità agonistiche dell'eroe: fondatore dei giochi e primo vincitore ad Olimpia, Herakles è anche vincitore dell'agone di tiro all'arco per la mano di Iole; nel mito della sua educazione (sopra (p. 102), egli impara i generi agonistici dai loro più grandi specialisti mitici. Neanche il culto è avaro nel conferirgli rapporti con l'agonistica: se agoni di primissima importanza non si celebrano in suo onore

[5] Cfr. Cic. *Tusc.* 2, 20: *cum immortalitatem ipsa morte quaerebat.* Per il mito della morte-immortalità di Herakles cfr. anche F. Stoessl, *Der Tod des Herakles*, Zürich 1945, 11 sgg.

[6] Hom. *Il.* 18, 117 sgg. sembra alludere a una morte di Herakles, senza alcuna distinzione.

[7] C.M. Edsman, *Ignis Divinus*, Lund 1949, 233.

[8] Cfr. J. Bayet in Mél. Ec. Fr. Rome 39, 1921/22, 219 sgg. F. Cumont, *Recherches*, 28/3, 415 sgg.

[9] I dati in F. Vian, *La guerre des Géants*, Paris 1952, 193 sgg.

(forse anche perché mancava ciò che, almeno in una certa epoca, era considerato come presupposto dell'agone, la tomba dell'eroe), ad ogni modo se ne celebravano diversi: a quelli di Maratona allude già Pindaro (*Ol.* 9, 89 sgg.); a Tebe — presso la tomba comune di Amphitryon e di Iolaos, secondo una tradizione (Schol. Pind. *Ol.* 9, 148 c-d) — la festa agonistica aveva sia il nome di Iolaeia che quello di Herakleia (Schol. Pind. *Ol.* 7, 153 e); Herakles è, inoltre, l'eroe più frequentemente venerato nelle palestre. La *mantica* sembrerebbe del tutto estranea a un personaggio come Herakles, anche se nelle tragedie, come la maggior parte degli eroi, anche lui ha delle manifestazioni divinatorie (p. es. in Eur. *Her. fur.* 596 sgg.); eppure, nel mito, Herakles è, a un certo momento, sul punto di fondare un oracolo proprio, con l'aiuto del tripode sacro di Delfi di cui si è impadronito (Apollod. 2, 130); un oracolo proprio, del resto, egli aveva, come si è visto, a Bura, e certo la venerazione di Herakles Mantiklos a Messene (Paus. 4, 23, 10) non era privo di un rapporto con la mantica. Egli, l'Alexikakos [10], è anche *guaritore*, sia a Hyettos in Beozia (Paus. 9, 24, 3), sia in altre località aventi sorgenti termali [11]. Si ricorderà, poi, come egli sia strettamente connesso con le *iniziazioni*, e precisamente tanto nel primordiale significato di queste (come passaggio dei giovani nell'età adulta e nella società), che in Grecia sopravvive in forme rudimentali e non più esoteriche — si è vista, infatti, la sua parte negli Apaturia ateniesi e nel combattimento rituale degli *sphaireis* spartani —, quanto nella loro formulazione misterica: Herakles è Mystes ed è prototipo dell'iniziato straniero ad Eleusi. Come *fondatore* di città, *ktistes*, Herakles è venerato in vari luoghi [12], ma ancora più numerose sono le città che egli fonda secondo la mitologia; ben ventitrè città di nome Herakleia sono elencate da Steph. Byz. (s.v.), mentre anche città non di questo nome, in tutto il mondo conosciuto dai greci (fino in India: Megasth. *epit.* 39, 26 in FHG 2, 405) figuravano come sue fondazioni. Herakles fonda, come si è visto, anche culti (Olympia, culto di Sostratos, ecc.), ed è attivo anche in quel primordiale genere di "fondazioni" che modificano il paesaggio (sorgenti fatte scaturire,

[10] Con questo epiteto Herakles ha un santuario a Melite (Attica) fondato per allontanare epidemie: Schol. Aristoph. *ran.* 501.

[11] Herod. 7, 176 rammenta l'altare di Herakles alle Termopili presso le sorgenti calde. Ant. Lib. 4 parla delle sorgenti fatte scaturire da H. a Driope.

[12] Dati numismatici in RE « Ktistes ».

v. p. 140), lasciano tracce durature[13] e alterano l'ordine precedente dell'esistenza[14]. Egli è anche *capostipite* degli Herakleidai (e quindi, p. es., delle famiglie regali spartane; per Leonidas v. sopra p. 150). L'immenso numero dei figli attribuiti a Herakles[15] si sarà costituito in base alle tradizioni delle famiglie che si consideravano sue discendenti; ciò traspare p. es. nel caso del mito delle Thespiades, poiché a Tespia, ancora in tempi recenti, i setti capi detti δημοῦχοι erano considerati discendenti dei figli di Herakles da sette figlie di Thespios[16]. Perfino la dinastia regnante della Lidia si faceva discendere dal grande eroe greco che, durante il servizio presso Omphale, le avrebbe dato origine con una schiava lidia (Herod. 1, 7) e più tardi si raccontava che anche i re dell'India discendevano dall'amore incestuoso di Herakles con la propria figlia settenne (Megasth. in FHG 2, 419). I miti di Herakles non hanno avuto grandi sviluppi eurematologici, ma egli spesso rappresenta prototipicamente le *attività umane* fondamentali o religiosamente significative: i suoi rapporti con la caccia non risultano soltanto dal fatto che la maggior parte dei suoi *athloi* è costituita da imprese di caccia (leone di Nemea, la cerva, uccelli di Stinfalo, cinghiali di Erimanto ecc.), ma anche dal tipico motivo eroico (v. sopra p. 75) della sterminazione delle bestie feroci (καθαρὰν ἐποίησε τὴν νῆσον τῶν θηρίων — dice Diod. 4, 16, 3 di Creta; cfr. Pind. *Nem.* 1, 62 sg. e Pherecyd. fr. 17 Jac.); si è visto, inoltre, che Herakles era l'eroe-schiavo per eccellenza.

I soli miti e culti di Herakles documentano, dunque, tutti i caratteri, senza eccezione, che sono apparsi dominanti nei culti e miti eroici globalmente considerati, prova già non indifferente del fatto che questi caratteri non dividono e distinguono gli eroi secondo deter-

[13] Attaccato dagli indigeni in Liguria e rimasto senza frecce, prega Zeus di far piovere pietre di cui si serve poi come di arma; il luogo, dove si vedevano molte di quelle pietre si chiamava Λιθῶδες (πεδίον) (Strab. 4 182, 183: il mito era noto già ad Eschilo). Le tracce lasciate, in Sicilia, dai buoi di Geryoneus condotti da H.: Diod. 4, 24, 3.

[14] Alcuni buoi dell'armento rapito a Geryoneus scappano in Tracia, dando origine alla razza di buoi selvatici: Apollod. 2, 112. Il conoscitore di mitologie primitive non potrà sottrarsi all'impressione che si tratti di un mito estremamente arcaico, sul tipo di quelli che narrano l'origine degli animali selvatici o della differenza tra questi e gli animali allevati.

[15] V. l'elenco in GRUPPE RE Suppl. 3, 1091 sgg.; notare il gran numero di eponimi.

[16] Diod. 4, 29, 4; si conoscevano i discendenti di altri due venerati a Tebe e di altri in Sardegna.

minate categorie, bensì *possono* ritrovarsi tutti uniti in una sola figura eroica. Possono, non *devono*: non esiste norma teologica che li conferisca necessariamente tutti a tutti gli eroi; ma tanto più significativo appare che un buon numero di essi, nei raggruppamenti più vari e con rilievo più o meno accentuato, è tuttavia *sempre* presente negli eroi sui quali la documentazione non sia eccessivamente ridotta. Non sembra, per esempio, che Theseus avesse rapporti con la iatromantica; ma la sua *morte* ha un forte rilievo nella tradizione mitica [17], come pure nel culto [18]; le sue imprese di *combattente* — sia contro avversari mostruosi sia a capo di eserciti — sono al centro delle sue gesta; anche dopo la morte egli combatte nelle file degli ateniesi, a Maratona. Non meno celebri sono le sue virtù *agonistiche*: pari a Herakles nella lotta (Ptol. in Phot. *Bibl.* 151 Bekk.) di cui è anche inventore (sopra p. 102), egli fonda anche gli agoni a Delo (Paus. 8, 48, 3) oltre che gli Isthmia. Anche in suo onore si celebrano agoni, i Theseia — agoni riservati alla classe d'età dei fanciulli (cfr. la lista dei vincitori in IG 7, 444 ecc.), traccia cultuale di quel nesso con le *iniziazioni* che i miti di Theseus documentano con tanta abbondanza. *Fondatore* del sinecismo attico, egli è anche considerato, popolarmente, come *capostipite* degli ateniesi che si chiamavano anche Theseidai (Soph. O. C. 1066). Partecipa alla *caccia* di Calidonia (Apollod. 1, 67); il suo santuario è un *asylum* dove anche gli *schiavi* fuggiaschi trovano rifugio (Plut. *Thes.* 36, 2). Iason che muore ugualmente di *morte* violenta [19], è, anche lui, un *combattente* (anche contro mostri, come il dragone che difende il vello d'oro: Pind. *Pyth.* 4, 233 sg.), ed *agonista* di primo piano (arca di Cipselo: Paus. 5, 17, 10). Il suo nome non lascia molti dubbi su una originaria attività *iatrica* che egli, del resto, non poteva non apprendere nella scuola di Cheiron. Sia la sua infanzia — con la finta morte, con l'educazione e il cambiamento di nome presso Cheiron che la quarta pitica

[17] Nelle diverse varianti: egli muore di morte violenta, fatto precipitare da una roccia a Sciro (Plut. *Thes.* 35, 4); disceso negli inferi, vi rimane per sempre: l'allusione di Hom. *Od.* 11, 631 non è chiara, ma Diod. 4, 63, 4 è garante di questa versione.

[18] Cfr. il solenne trasferimento delle sue reliquie ad Atene sotto Cimone: Plut. *Thes.* 36, 1 sgg.

[19] Varie sono le versioni sulla morte di Iason. Suicidio: Diod. 4, 55, 1; incidente provocato da Medeia: Staphyl. Naucr. fr. 11 Jac. (III A p. 82); incendio del palazzo di Kreon: Hyg. *fab.* 25.

di Pindaro narra in maniera significativa — sia l'episodio del sandalo perduto[20] e la grande "prova" della sua impresa argonautica mostrano un evidente, seppure non esplicito, rapporto dell'eroe con le *iniziazioni*. Egli è, inoltre, *fondatore* di numerose località e santuari detti Iasoneion, e *capostipite*, attraverso suo figlio Thessalos, dei tessali (Diod. 4, 55, 2). E' anche *inventore* della navigazione o "primo navigatore", avendo a disposizione la "prima nave" (Eratosth. *catast.* 35; Cat. 64, 11), l'Argo. Di Aristaios non si conoscono particolari miti di morte, né egli appare come guerriero o agonista: ma è *guaritore* e *veggente* (Ap. Rhod. 2, 514), *iniziato* di Dionysos, *fondatore* di Ceo e del culto di Zeus Ikmaios (nonché dei venti etèsii!), *capostipite* non solo della dinastia di Cirene, ma di famiglie di Ceo (Diod. 4, 82, 4), *cacciatore* e *pastore*, *inventore*, come si è visto, di elementari mezzi di sostentamento umani. Glaukos, la cui *morte* per sbranamento è già stata menzionata, era anche *guerriero* invulnerabile (Poss. Magn. in Athen. 7, 296 D), *agonista* e, secondo una versione, *fondatore* degli Isthmia (Cl. Al. *str.* 1, 21, 137), *capostipite* degli Antedoni (Dicaearch. in FHG 2, 259, 23), *veggente* (Eur. *Or.* 364; Ap. Rhod. 1, 1310 sg.; Diod. 4, 48, 6) che aveva oracoli a Delo (Aristot. fr. 490 R.), *cacciatore* e *pescatore* (Athen. 7, 297 A). La *morte* di Protesilaos — "primo" caduto a Troia — ha un rilievo mitico notevole, mentre un suo culto era localizzato presso la sua tomba; *guerriero* eccellente (*Il.* 2, 707 sg.; Philostr. *her.* p. 158 Kays.) — prima di cadere compie una vera strage tra i nemici (Apollod. *ep.* 3, 30), — è celebrato con *agoni*, dà *oracoli* e *guarisce* gli ammalati, è, nel mito, *fondatore* di Skione (Con. 13) e la città di Elaios gli è sacra (Paus. 1, 34, 2); dopo la sua morte si diletta, come si è visto, nella *caccia*, oltre che nell'atletica. Perfino le eroine che soltanto in casi particolari possono essere guerriere e agoniste — ma possono esserlo: si pensi ad Atalante agonista (da Hes. fr. 21 in poi) a Harpalyke guerriera (Serv. *Aen.* 1, 217; Hyg. *fab.* 193) e altre —, accumulano molte delle qualità frequenti degli eroi: l'apoteosi di Ino non escludeva il rilievo dato alla sua *morte*, poiché ella era ritualmente lamentata (Aristot. *rhet* 2, 1400 B); era celebrata con *agoni* di fanciulli a Mileto (Con. 33), aveva *oracoli* ad incubazione tra Oitylos e Thalamai (Paus. 3, 26, 1) ed aveva *misteri* propri (Liban. *or.* 14, 65 = Först. 2, p. 110).

---

20 Su quest'argomento v. il mio studio in La Nouvelle Clio 7-9, 1955-57, 469 sgg.

Sarebbe inutile moltiplicare ancora gli esempi che sono numerosissimi — tanto numerosi, quanto lo sono gli eroi sui quali si dispone di notizie non del tutto povere. Vale la pena, tutt'al più, di aggiungere che anche gli eroi che hanno un aspetto dominante, tale da sembrare la loro unica ragion d'essere, possono tuttavia partecipare di tutti o quasi tutti gli aspetti caratteristici degli eroi come tali. Si prenda come esempio Asklepios che — a prescindere dalla questione del suo "rango" originario (su cui v. sopra p. 114, mentre sulle questioni attinenti allo *status* di un personaggio, in generale, si avrà occasione di parlare più tardi) — s'inserisce perfettamente nel quadro finora tracciato. Egli è, indubbiamente e sopra ogni cosa, "dio" (o "eroe") *guaritore*; tutti i suoi centri di culto sono luoghi di guarigioni e diversi suoi miti rilevano il suo essenziale legame con la iatrica; da un punto di vista astratto non si vede la ragione per cui egli dovrebbe partecipare anche degli altri caratteri tipici degli eroi. Eppure, il mito gli attribuisce una *morte* straordinaria (egli è fulminato da Zeus: Hes. fr. 125) e la tradizione conosce la sua tomba o meglio le sue tombe (Cic. *nat. deor.* 3, 57); perfino sacrifici in suo onore sono del prevalente tipo funebre-eroico: l'olocausto è documentato epigraficamente da Epidauro (IG 4, 1506), dei *bothroi* sono stati ritrovati ad Atene [21]. Egli appare anche come *guerriero*: il poeta Isillo esce deluso dal santuario di Epidauro, non avendo trovato il dio, ma lo incontra per la strada, armato di tutto punto, perché si sta recando a difendere gli spartani [22]. Egli ha rapporti anche con l'*agonistica*: in suo onore si celebrano gli importanti agoni di Epidauro (Pind. *Nem.* 3, 84; 5, 52) detti Epidauria, e anche gli Asklepieia di Kos [23]. Quanto alla sua attività *mantica*, si è già detto che alcuni tra i celebri *iamata* di Epidauro non sono affatto guarigioni, bensì oracoli, o meglio consigli a carattere oracolare (come gran parte degli "oracoli" greci, v. sotto a p. 202). Il rapporto più consistente di Asklepios con i *misteri* si manifesta nell'ordinamento festivo ateniese in cui la festa Epidauria in onore di Asklepios e in commemorazione dell'accoglimento del suo culto, è organicamente inserita nel ciclo

[21] F. Robert in REG 46, 1933, 187 sg.; id., *Thymélè*, Paris 1939, 43.
[22] R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (Philol.-Suppl. 22/3) Leipzig 1931, n. 76, p. 41; il testo di Isillo in Wilamowitz, *Isyllos von Epidauros*, Berlin 1886, 22 sgg.
[23] Cfr. Th. Klee, *Zur Gesch. d. gymnischen Agonen*, Leipzig-Berlin 1918, p. 33, 59.

festivo imperniato, nel mese di Boedromion, sulle iniziazioni eleusine[24], ma perfino il mito parla della sua iniziazione (Philostr. *v. Ap.* 4, 18) ed egli porta l'epiteto Mystes[25]; varie volte è stato rilevato, inoltre, come il culto di questo personaggio "salvatore", σωτήρ per eccellenza si sia diffuso nel mondo greco con caratteri ideologici non lontani da quelli che contraddistinguono, poco più tardi, la propagazione dei misteri ellenistici[26]. Asklepios è inoltre, un *fondatore* di città: i focesi lo consideravano come loro ἀρχηγέτης (Paus. 10, 32, 12); egli è — inutile dire — *capostipite* degli Asklepiadai, famiglie di medici, e in un senso più largo, di tutti i medici (v. sopra p. 152), è *inventore* della medicina; ma ha legami anche con le altre attività umane (o eroiche): venerato, come si è visto, insieme con gli enigmatici κύνες καὶ κυνηγέται, egli, nel mito, ha partecipato alla *caccia* di Calidonia (Hyg. *f.* 173), dopo aver appreso, naturalmente da Cheiron, ἰατρικὴν καὶ κυνηγετικήν (Apollod. 3, 119).

Tutti questi esempi — e gli altri, numerosi, che si potrebbero fare — rendono ormai indilazionabile un passo più deciso verso quella nuova impostazione del problema degli eroi cui si è accennato poco fa (sopra p. 191) in termini puramente ipotetici. Si perdoni la ripetizione di quanto è già stato detto ma ora, alla luce degli esempi concreti, appare di una problematicità più pressante: anche volendo sostenere che i singoli eroi originariamente non avessero che singole caratteristiche dominanti e soltanto successivamente — modellandosi gli uni sugli altri o assimilandosi reciprocamente — avessero assunto anche gli altri caratteri diffusi nel mondo eroico (ipotesi che non trova alcuna conferma nei *dati,* ma si nutre del credito, tuttora forte, del pregiudizio evoluzionistico secondo cui le idee necessariamente procedono *dal semplice al complesso*), resterebbe sempre da spiegare la sorprendente facilità con cui un eroe della medicina "diventa" guerriero e un eroe indovino "diventa" fondatore e, in generale, ogni eroe "assume" ogni qualsiasi qualità tipicamente eroica (ma soltanto le qualità tipiche!); resterebbe da spiegarsi, non soltanto perché di per sé appare poco comprensibile, ma anche perché, a ben riflettere, presenta un problema parallelo, e più che parallelo sostanzialmente

---

[24] DEUBNER, *AF*, 72 sg.; cfr. Paus. 2, 26, 8.
[25] 'Εφ. 'Αρχ. 1894, p. 171, n. 13.
[26] Cfr. PETTAZZONI, *La religione nella Grecia antica*, Torino 1953, 202 sg.

identico, a quello della cui soluzione, come si è detto nell'*Introduzione* (p. 16) i sostenitori del compromesso farnelliano sono rimasti ancora debitori: come mai tante entità differenti d'origine e di natura (dèi scaduti, divinità minori o locali, "Sondergötter", personaggi realmente esistiti, antenati, personaggi di poemi ecc.) si siano potuti amalgamare in un'unica categoria che per i greci — se non era definita con precisione teologica — era tuttavia correntemente distinta da altre categorie di esseri, quella degli eroi. Il dovere della spiegazione incombe dunque anche su chi voglia attenersi all'ipotesi tradizionale. E allora, in cerca degli eventuali fattori che possano render comprensibile la convergenza e l'assimilazione tra personaggi e caratteri eterogenei, si solleverà la domanda, se non vi sia, malgrado tutto, sotto o accanto a questa eterogeneità qualcosa che almeno faciliti la fusione, qualcosa che serva da ponte di passaggio tra i tipi di figure (supposti come originariamente differenti) e tra le loro caratteristiche peculiari.

Basta fermare l'attenzione su alcuni fatti, in parte già rilevati nel corso dell'esposizione del materiale, per capire che la domanda è giustificata, e forse anche per intravedere subito che la risposta dovrà andare molto al di là dei termini della domanda.

Si è visto, in più d'un caso, che la separazione tra gli argomenti trattati nei singoli paragrafi del capitolo precedente risultava — alla luce del materiale, non delle categorie mentali moderne — alquanto difficoltosa e richiedeva perfino qualche violenza. Per il pensiero astratto che cosa vi potrebbe essere di comune, per esempio, tra la mantica e le guarigioni? L'indovino o l'oracolo non ha che da predire l'avvenire, il medico o guaritore o i luoghi santi di guarigione non hanno che da curare o far cessare le malattie: vi è forse una "ragione" perché tra le due sfere ci siano interferenze? vi è motivo di arrivare alla formazione di un concetto come ἰατρόμαντις e di attribuire alla stessa divinità (Apollon) la signoria sopra indovini e oracoli e la qualità di medico supremo, di unire spesso nei medesimi culti, anche eroici, la funzione mantica con quella iatrica? Ma ecco che non appena al posto delle categorie astratte e delle abitudini mentali moderne subentra il pensiero storico, l'apparente assurdità del nesso tra divinazione e guarigione si riduce rapidamente fino al punto di scomparire. Anzitutto, si può osservare che per il mondo antico la divinazione non equivaleva necessariamente a una "predizione del-

l'avvenire"; la mantica antica non si esaurisce affatto in questo concetto astratto. Non si può nemmeno dire che essa si orientasse in modo particolare sull'avvenire: mediante la divinazione si entrava in possesso di cognizioni riguardanti il passato e il presente, non meno che l'avvenire [26]; l'arte mantica non è essenzialmente quella che porta alla conoscenza dell'*avvenire,* ma che svela cose sconosciute o anche inconoscibili all'esperienza comune; anzi, realmente, anche quando riguarda il futuro, si fonda sulla conoscenza del *presente,* non fosse che della presente volontà degli dèi o del destino già stabilito. Essa, inoltre, ha sempre fini *pratici*: si chiede un oracolo, non per sapere quel che accadrà, ma per sapere come comportarsi in determinate situazioni. Ora, già in base a questo più preciso concetto della mantica — su cui si è dovuto insistere un poco, ma che dovrebbe esser discusso molto più estesamente, dato il singolare silenzio che nella letteratura scientifica moderna circonda l'argomento — gli stretti rapporti tra divinazione e medicina appaiono subito più comprensibili, specie se poi anche per il concetto della medicina si procede ad un adeguamento alla realtà antica: la medicina prescientifica non si fonda, infatti, sul presupposto delle leggi naturali, delle cause fisiologiche di una malattia e dei procedimenti terapeutici per ogni caso uguale. Per la medicina prescientifica la diagnostica è un'arte divinatoria: la malattia ha sempre cause ignote e inconoscibili per la normale esperienza umana, che possono esser svelate soltanto con procedimenti mantici; ma non solo la diagnosi, anche la cura stessa è affidata alla mantica che, come si è visto, ha la sua funzione principale nel suggerire ciò che è da farsi. E' perciò che indovino e guaritore [27] sono, presso i popoli primitivi, la stessa persona; ed è perciò

[26] Cfr. la formula omerica per Kalchas (Hom. *Il.* 1, 70), adottata da Esiodo e applicata a sé stesso come descrizione del dono delle Muse (*Theog.* 32). Basta, del resto, sfogliare il *corpus* degli oracoli delfici (in H.W. Parke - D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle,* Oxford 1956, vol. II: *The Oracular Responses*) per vedere come molte interrogazioni e responsi riguardino unicamente il presente. Alcuni esempi: n. 1, chi sono i migliori greci?; n. 14, se l'omphalos sia veramente il centro della terra; n. 44, dove si trovano le ossa di Orestes; n. 52, la domanda di Creso (Herod. 1, 47), su che cosa egli stesso stesse facendo; n. 87, se Demaratos era figlio di Ariston; n. 108, sulle cause di una carestia, ecc., ecc.,

[27] Il raffronto tra la iatromantica greca e le funzioni del *medicine-man* primitivo si trova già in Rohde 2, 70/3; cfr. anche Halliday, *Gr. Div.,* 60 sgg.

che anche nella Grecia arcaica oracoli e veggenti s'incaricano della cura degli ammalati, mentre luoghi di guarigione e guaritore esercitano le proprie funzioni mediante procedimenti mantici. La distinzione, dunque tra le "due" funzioni tipiche degli eroi, — quella mantica e quella iatrica — è stata un prodotto del metodo analitico informato a concetti moderni, mentre in realtà sarebbe stato più adeguato parlare di due *aspetti* di una sola funzione. E' vero che una relativa distinzione tra attività mantica e attività iatrica appare anche nella tradizione stessa: ma alla luce dell'essenzialità della connessione tra le due funzioni, l'autonomia dell'una rispetto all'altra — autonomia sempre piuttosto relativa, dato che anche il meno "guaritore" degli indovini, come p. es. Kalchas (e degli oracoli, come p. es. Delfi [28]), intervengono spesso in caso di epidemie o malattie, mentre anche il culto più esplicitamente guaritore (come p. es. quello di Asklepios) può dare, come si è visto, oracoli non riguardanti le malattie — appare come una semplice accentuazione maggiore di un aspetto a scapito dell'altro. E' molto caratteristico a questo riguardo quanto si è visto nel caso di due culti beotici di indubbia affinità, quelli di Trophonios a Lebadea e di Amphiaraos a Oropos; entrambi sono culti localizzati in santuari sotterranei che il mito identifica con i rispettivi luoghi in cui i due eroi sono stati inghiottiti vivi dalla terra; in entrambi si pratica una specie [29] d'incubazione e la consultazione è introdotta da una serie di sacrifici: ora, mentre del culto di Trophonios la documentazione non ricorda casi di guarigione, proprio presso Amphiaraos — che nel mito è un veggente, e i dati non ne documentano un'attività guaritrice — lo scopo dell'incubazione è con ogni evidenza la guarigione.

Ora, la constatazione dell'intimo nesso o, piuttosto, della sostanziale identità tra quelli che nell'esposizione del materiale sono stati distinti come *due* caratteri frequenti dei culti e dei miti eroici, non

---

[28] Alcuni esempi tratti da Parke-Wormell: interrogazione di Delfi per malattia: nn. 39 e 71 (Battos), n. 50 (Alyattes), n. 55 (Kroisos), n. 85 (Telesilla) ecc.; per la cura di ferite: n. 77 (Leonymos) n. 78 (Phormion), ecc.; per allontanare epidemie: nn. 58, 75, 83 ecc., ecc.

[29] La riserva riguarda il culto di Trophonios, per il quale non si parla di una ἐγκοίμησις vera e propria; l'esperienza dell'interrogante non è propriamente un sogno, ma un rapimento estatico. Ma la tipologia della consultazione risponde perfettamente a quella degli oracoli ad incubazione, come ha dimostrato Deubner, *De incubatione*, Lipsiae 1900, 8/2.

autorizza naturalmente a trarre conclusioni sugli altri caratteri trattati separatamente, ma suggerisce almeno di chiedere e di esaminare, se per avventura anche tra questi altri ci siano nessi ugualmente forti e se la separazione di essi non sia dovuta eventualmente ai concetti moderni sotto cui sono stati "rubricati". E difatti, per alcuni di essi anche un lieve approfondimento storico dei concetti porta a risultati analoghi a quelli ottenuti sul campo della iatromatica. Se neanche in astratto è difficile capire che tra le virtù guerriere e quelle agonistiche vi è qualche affinità, l'osservazione dei fatti greci permette constatazioni più precise. Si può cominciare con l'osservazione che anche per la mentalità del periodo classico i due campi, guerra e agonistica, conservavano una stretta connessione: l'educazione atletica della gioventù era concepita come una preparazione ai doveri militari [30]; a questo riguardo, anzi, si può aggiungere che anche la *caccia* rientra nella stessa connessione [31]. Ma la connessione è più antica di queste teorizzazioni coscienti: fatto sta che i principali generi agonistici derivano direttamente dalle varie forme del combattimento, da quelle più primitive del corpo a corpo (lotta, pugilato, *pankration*) a quelle più specificamente "militari", come il lancio del giavellotto o del disco [32], la corsa a carro o a cavallo, ecc. Ne erano coscienti i greci del periodo classico? Forse, in buona parte, sì: ma è la religione, i miti e i culti, che documentano, più degli autori, la inseparabilità dei "due" campi. Così, quando — come si è visto — i mitici combattimenti, a vita o morte, si svolgono in nette forme agonistiche (Herakles ed Eryx, Polydeukes e Amykos, Theseus e Kerkyon ecc.), o quando i mitici agoni hanno per posta di giuoco la vita (Oinomaos e Pelops, Atalante e i pretendenti ecc.); e così, quando per la celebrazione di una vittoria militare si organizzano agoni (p. es. Xenoph. *anab.* 4, 8, 25) o si offre, *ad Olimpia*, per dono votivo una statua che — con gli *halteres* in mano — sembra riferirsi unicamente all'atletica (Paus. 5, 27, 12). Guerra e agonistica (e cac-

---

30 Cfr. E.W. GARDINER, *Gr. Athlet. Sports and Festivals*, London 1910, 1 sg.; B. SCHRÖDER, *Der Sport im Altertum*, Berlin 1927, 33. Esplicito: Plat. *resp.* 404 A-B.

31 V. sotto, p. 205.

32 Il lancio del disco, deriva dal lancio di pietre cui ancora gli eroi omerici ricorrono in guerra; perciò i primi dischi erano di pietra. Sull'argomento: P. BELLUGUE in Gazette des Beaux-Arts 1936/2, 78.

cia [33]) conservano, del resto, sempre una parallelismo ideologico anche per il solo fatto che in essi si tratta sempre di lottare per vincere: la guerra non è che un ἀρήϊος ἀγών (Herod. 9, 33, v. sotto p. 207).

Ugualmente non è troppo difficile comprendere il nesso che lega l'eroe fondatore all'eroe capostipite, il culto che una città e il culto che una stirpe o famiglia dedica all'eroe, e il fatto che a queste "due" zone della religione eroica sia comune il fenomeno dell'eponimato. Non è necessario discutere qui, se effettivamente — e in quale epoca anteriore alla formazione delle città-stato, e per quale componente etnico della grecità storica — l'unità sociale fondamentale era la grande famiglia [34] che dava il proprio nome anche alla terra dove si stabiliva, di modo che l'eponimato genealogico e l'eponimato locale coincidevano: indipendentemente dall'esatta verità in questa questione della preistoria greca sta il fatto che questa era l'idea che i greci del periodo storico si formavano del loro passato, come dimostrano soprattutto gli eroi eponimi "inventati" (se tali sono) che dànno il nome a luoghi e contemporaneamente a popoli o famiglie (v. sopra, p. 142); una tale idea naturalmente non nasce dal nulla, oggetto di discussione potrebbe esser solo la precisa forma e la precisa epoca in cui qualcosa di simile alle condizioni presupposte da quell'idea sia stata una realtà.

Come nel caso della iatrica e della mantica, così nel caso della guerra, agonistica e caccia, e così nel caso di unità consanguinea e unità locale si tratta — non di cose perfettamente indipendenti, ma — di aspetti differenti di una sola realtà o esperienza fondamentale. La — sempre relativa — autonomia con cui questi aspetti si presentano nei documenti del culto e della mitologia degli eroi è dunque il prodotto di un processo di specificazione e di differenziazione. L'originaria funzione iatro-mantica, pur conservando chiari segni della propria unità, si specifica in una mantica e in una iatrica relativamente indipendenti; un comune nucleo di ideologia religiosa si ramifica nei miti e riti connessi con la guerra, in quelli dell'agoni-

---

[33] L'equivalenza ideologica tra caccia e guerra — che risale a una grande antichità nel mondo dell'oriente mediterraneo (il monarca vittorioso raffigurato ora mentre vince il nemico, ora mentre in caccia colpisce una belva: AYMARD, *Essai sur les chasses romaines*, 469 sgg., 477 sg.) — si conserva in pieno periodo classico: cfr. il passo di Isocr. *Panath.* 163 citato più sotto, n. 81.

[34] Cfr. WILAMOWITZ, *Staat und Gesellschaft*², Leipzig-Berlin 1923, 27 sgg. e in partic. 43 sgg.

stica e in quelli della caccia; l'idea unica delle origini della città e dei suoi abitanti (e, si può aggiungere, delle loro istituzioni primordiali), potrà dar luogo a complessi religiosi più o meno indipendenti e imperniati ora sull'esperienza civica, ora su quella della comune discendenza, ora sul valore delle istituzioni e delle conquiste culturali. Queste ramificazioni o specificazioni conservano tuttavia, come si è visto, abbondanti tracce della loro derivazione da una radice unica che, se a tutta prima appare sorprendente a chi parta dai concetti astratti e perciò ben determinati (della medicina e della divinazione, della guerra e dello "sport", della città-stato e della stirpe, ecc.), può esser rintracciata anche con i mezzi dell'indagine storica. Per i casi finora esaminati si può dunque esser certi che la relativa autonomia dei settori distinti in base a concetti astratti è il prodotto terminale di un processo storico che si è svolto partendo dal *complesso* in direzione del *semplice*; i fatti che potevano sembrare realtà religiose indipendenti e che, anzi, potevano render perplessi con le loro stranamente frequenti mescolanze e transizioni, risalgono dunque a singoli *aspetti* di un'originaria realtà più complessa.

Ma se non è difficile comprendere che dietro gli eroi veggenti e quelli guaritori, dietro i culti oracolari e quelli iatrici stia un originario complesso iatromantico che s'incarna in vari modi nelle varie figure eroiche (e altrettanto vale per gli originari complessi i cui aspetti si sono relativamente autonomizzati nei fatti religiosi attinenti alla guerra, all'agonistica e alla caccia, oppure in quelli riguardanti la città, le unità consanguinee e le istituzioni), molto più rischioso sembra il nuovo passo che bisognerà compiere, per mostrare che l'*intera* sfera dei miti e culti eroici costituisce un'unità organica e che anche tra i suoi settori apparentemente più disparati vi sono nessi consistenti che non possono esser privi d'un significato storico, malgrado che questo non risulti evidente e non si rintracci con facilità. Che cosa vi può esser di comune — si chiederà — tra la mantica e, per esempio, l'agonistica? tra le idee religiose relative alla morte e le fondamentali attività umane? tra la guerra e i misteri? Effettivamente, la risposta non sembra facile, e voler sostenere che anche questi campi di fenomeni religiosi siano compresi in un'unica e vasta rete di rapporti reciproci e che in ultima analisi siano, anch'essi, *aspetti* di una sola realtà religiosa, sarebbe del tutto arbitrario, se non fossero i fatti stessi a dimostrarlo.

Teoricamente basterebbe un solo esempio: se, infatti, anche di uno solo dei settori di fenomeni cui gli eroi sono interessati si può mostrare che è organicamente legato a tutti gli altri settori, vuol dire che un nesso esiste già anche tra tutti questi ultimi; ma si avrà occasione di esaminare, pur senza sprecare troppo spazio, una sufficiente varietà di fatti che serviranno da controprova a quanto risulterà dall'esempio scelto come punto di partenza.

Si cominci con l'agonistica: tra di essa e la guerra, si è visto, vi sono legami ben precisi, di cui non è difficile scoprire la ragione storica; le forme principali dell'agone derivano dalle forme del combattimento, e l'agone è, come la guerra, un combattimento, uno sforzo teso alla vittoria; oppure, come i greci dicevano, la guerra è un ἀρήιος ἀγών [35]. Ma l'agonistica è legata anche alle idee religiose relative alla *morte*. Anche se è dubbio (v. sopra p. 94) che i sostenitori di una derivazione dell'intero fenomeno dell'agonistica dal culto funebre abbiano ragione, resta il fatto che *una* delle occasioni tradizionali più importanti degli agoni è la morte di un eroe o di un personaggio umano di elevata posizione; essi fanno parte, alla pari delle lamentazioni, del solenne rituale funebre. E' noto, inoltre, che i simboli agonistici hanno trovato, sin da un periodo relativamente antico [36], un posto importante nel simbolismo funerario di cui continuerà a

---

[35] A questo punto vale la pena di ricordare in dettaglio il passo di Erodoto da cui già sopra (p. 205) si è presa questa espressione. Si tratta del *veggente* (Iamida) Tisamenos che si rivolge all'oracolo di Delfi περ γόνου ma riceve un responso che non riguarda affatto la prole, bensì gli promette cinque grandi vittorie. (Cfr. il caso analogo di Myskellos — PARKE-WOLLMER n. 43 — che alla stessa domanda riceve invece l'ordine di intraprendere una *colonizzazione*!). Da allora, egli si prepara all'agonistica. Il responso però si riferiva οὐκ ἐς γυμνικοὺς, ἀλλ' ἐς ἀρηίους ἀγῶνας come ben comprendono gli spartani che perciò cercano ed ottengono di averlo con loro, dandogli la cittadinanza.

[36] Sui monumenti funebri il defunto può esser raffigurato, oltre che come *guerriero* o *cacciatore*, anche come *atleta*. Il primo esempio è forse la stele arcaica del Dipylon (CONZE n. 5, tav. IV) dove egli ha un disco in mano. Con lo strigile, v. p. es. nello stesso repertorio di CONZE i nn. 930, 932, 954, 955, 2005; sul modello dell'*apoxyomenos*, *ibid.* 929, 1041. All'epoca romana risalgono i nn. 2022-25 in cui appare l'agonista con la palma della vittoria. L'idea che la corona sia passata dal simbolismo agonistico a quello funerario si trova espressa in Schol. Aristoph. *Lys.* 601 (essa spetta al morto perché ha "diagonizzato" la vita!).

far parte fino alla fine del mondo antico, passando anche nel Cristianesimo[37]. D'altra parte anche gli agoni che nei tempi storici non conservavano più un legame troppo evidente con la presunta origine eroico-sepolcrale, continuavano a volte a mantenere un simbolico carattere funebre, come p. es. i Nemea in cui i giudici erano vestiti a lutto e coronati di σέλινον (hypoth. Pind. *Nem.* c. d.). Si aggiunga ancora che se le imprese eroiche, gli ἆθλοι che, come si è visto (v. sopra p. 204), facilmente assumono forme nettamente agonistiche anche quando la posta in gioco è la vita stessa, si svolgono spesso contro avversari che sembrano in qualche modo rappresentare la morte (p. es. la Gorgo la cui sola vista causa la morte), in almeno un caso — nella lotta di Herakles contro Thanatos o Hades — l'avversario, l' "antagonista" è veramente la morte stessa[38] che Herakles impegna in una regolare partita di lotta.

Mentre il nesso tra agone e morte, per lunga tradizione, rimane — se non proprio comprensibile —, almeno familiare all'uomo moderno (che usa tuttora il termine di "agonizzare" per la lotta del moribondo contro la morte), molto meno facile è immaginare quale rapporto ci possa essere tra l'agonistica e la *mantica*. Eppure, non bisogna dimenticare che p. es. Olimpia non è soltanto sede degli agoni più celebri del mondo antico, ma anche di un culto oracolare, e precisamente non nel senso di una convivenza di due culti distinti e indipendenti, bensì di un complesso unico, il culto di Zeus, di cui l'oracolo e gli agoni erano ugualmente parte organica. Si può credere

---

[37] Cumont, *Recherches* 482 sgg.

[38] Cfr. sopra p. 102 n. 90. In un caso di questo genere facilmente si penserebbe a una "personificazione" priva di consistenza mitica. Ma "Morte" è un nome alternativo dell'antagonista dell'eroe, che può figurare anche in mitologie primitive: v. il mito del Togo citato da Baumann, *Schöpfung* p. 301 (Morte siede sulla via del mercato e uccide tutti i passanti, finché poi trova chi la debella). L'essere che attende e sfida a una lotta a vita o morte tutti, può esser concepito come "la morte"; il tema che nella mitologia greca è ampiamente rappresentato (Amykos, Eryx, Sinis ecc.), ha le sue origini nella civiltà della caccia, dove lo sfidante è un "dio del bosco" (cfr. per alcuni esempi caratteristici dall'Africa H. Baumann in ZfE. 70, 1938, 208 sgg.); ma questa figura ben spesso assume un aspetto di "morte" (appare come scheletro, ecc.). La facilità del passaggio tra "morte" e aggressore-brigante è, del resto, documentata anche da un altro personaggio della mitologia greca: il re Echetos dell'Odissea (18, 84 sgg.; 21, 308 sg.); mandare qualcuno da lui, significa chiaramente uccidere; eppure, in altre versioni (Mnas. in Schol. *Od.* 18, 85) Echetos appare come un brigante siculo, torturatore e uccisore.

o meno a Strabone (8, 353) secondo cui il santuario di Olimpia *prima* sarebbe stato celebre διὰ τὸν μαντεῖον τοῦ 'Ολυμπίου Διός e dopo la decadenza di questo avrebbe conservato la celebrità διὰ τε τὴν πανήγυριν καὶ τὸν ἀγῶνα; di una "decadenza" del culto oracolare tuttavia non si può parlare che in senso limitato, data l'importanza che nel sacerdozio olimpico spettava sempre alle famiglie di veggenti locali, gli Iamidai e i Klytiadai [39]; nell'ordine gerarchico dei sacerdoti ad Olimpia i *manteis* occupano uno dei posti più importanti [40]; vi sono segni, tuttavia, di un'importanza ancora maggiore per i tempi più antichi: così p. es. il fatto che a Sparta in occasione della rituale sospensione della regalità, ogni nove anni, gli *ephoroi* dovevano aspettare un oracolo « da Delfi o da Olimpia » (Plut. *Agis* 11, 3) [41]. Sarà stata piuttosto la grandiosa ascesa del prestigio di Delfi a provocare quella *specializzazione* dei due culti, in seguito alla quale Delfi, sede di un culto oracolare, *ma anche di agoni* e *precisamente dei secondi, in ordine d'importanza, dopo quelli olimpici*, — restava celebre soprattutto per l'oracolo e Olimpia, sede di un culto agonistico, *ma anche di un oracolo in un tempo altrettanto importante che quello delfico*, restava celebre in primo luogo per i suoi agoni. Il nesso tra oracolo e agoni, ad Olimpia, traspare ancora dal fatto che l'oracolo funzionava soprattutto [42] nei giorni della *panegyris* e la divinazione riguardava prevalentemente l'esito delle gare [43]. Accanto a Delfi e ad Olimpia si può menzionare Dodona con il suo antichissimo oracolo cui ugualmente si associava un culto agonistico celebrato nella festa di nome Naia, cioè ugualmente legato al dio titolare dell'oracolo, Zeus Naios [44].

---

39 Su queste famiglie sacerdotali v. L. WENIGER in ARW 18, 1915, 53 sgg.

40 In Paus. 5, 15, 10 l'ordine è il seguente: *theokolos, manteis, spondophoroi, exegetes, auletes, xyleus;* nelle iscrizioni (CURTIUS-ADLER, *Olympia*, Textb. 5, Berlin 1896, nn. 58-141) l'ordine non è sempre esattamente lo stesso, ma quello prevalente menziona i *manteis* dopo i *theokoloi* e gli *spondophoroi* e prima di un'altra decina di sacerdozi; ma dato che gli *spondophoroi* sono i "ministranti" — figli o parenti — dei *theokoloi*, la loro posizione nelle liste non significa un rango superiore a quello dei *manteis*.

41 Cfr. anche l'arcaica iscrizione CURTIUS-ADLER n. 4 in cui l'esclusione dal culto di Olimpia viene definita come un allontanamento ἀπὸ μαντείας.

42 WENIGER, ARW 18, 1915, 98.

43 Pind. *Ol.* 8, 1 sgg.; ibid. 56 sg. è l'eroe veggente Alkmeon a predire una vittoria.

44 Per i dati cfr. C. CARAPANOS, *Dodone et ses ruines*, Paris 1878, p. 55 n. 8, p. 64 n. 21 e IG 2, 1318. 1319 ecc.

Ma ogni importante culto oracolare, come ogni importante culto guaritore[45] aveva i propri agoni, come del resto si è già visto nei casi degli Asklepieia, dei Trophoneia, degli Amphiaraeia, ecc. Lodando lo Iamida Agesias, vincitore negli agoni, Pindaro (*Ol.* 6, 12 sgg.) ricorda Amphiaraos che univa in sè le qualità dell'ottimo *combattente* e *veggente* (e che — si può aggiungere — aveva un culto *guaritore* ed era celebrato con *agoni*!): ed è questa unione di qualità che appare, alla luce dei fatti menzionati, la situazione originaria, rispetto alle specificazioni successive e mai, del resto, complete ed esclusive.

Anche al di fuori dell'originario complesso iatromantico, tra l'agonistica, o più precisamente la preparazione atletica, e la medicina si è sviluppato un nesso particolare, ricordare il quale era un luogo comune — non meno che parlare del nesso tra la prima e le virtù militari: la stretta connessione tra γυμναστική e ἰατρική non solo per l'epoca di Filostrato[46], ma già per Platone[47] è un fatto ovvio e, del resto, fondato sulla realtà empirica anche indipendentemente da ogni concezione religiosa. Ma non sarà stato questo nesso d'ordine pratico a spingere le persone a rivolgersi a culti agonistici per la guarigione di malattie, come ha fatto quel Mikythos (prima metà del 5° sec.) i cui doni votivi ad Olimpia sono stati descritti da Pausania (5, 26, 5): egli li aveva dedicati εὐχήν τινα ἐκτελῶν ἐπὶ σωτηρίας παιδὸς νοσήσαντος νόσον φθινάδα.

Lo studio del rapporto tra agonistica e *iniziazioni* richiederebbe ben altro spazio e impegno di quanto gliene possa dedicarsi in questo luogo: certo non per qualche difficoltà di eruire nessi obliterati, ma piuttosto per la grande quantità di fatti di varia importanza che andrebbero attentamente vagliati e coordinati. Qui veramente non è il caso di accontentarsi di un accenno alle celebrazioni agonistiche legate ai misteri — come p. es. gli Eleusinia — o agli eroi agonisti venerati nel complesso cultuale di Eleusi come Telesidromos e forse

---

[45] Come a Delfi, anche a Dodona l'oracolo impartisce istruzioni per la guarigione di malattie: CARAPANOS, p. 73, 76.

[46] Cfr. il commento di J. JÜTHNER, *Philostratos über Gymnastik*, Leipzig-Berlin 1909, 30 sgg. (per il periodo più antico, *ibid.*, 10 sgg.).

[47] *Gorg.* 464 B sg.; *Protag.* 313 D; si accosti, invece, *Resp.* 408 A in cui si associano, sotto l'egida di Asklepios, la *medicina* e la *guerra*.

Dolichos[48]. Non si tratta qui di avanzare una teoria dell'origine dell'agonistica dalle iniziazioni[49]; ma, indipendentemente da ogni presunta derivazione di un fatto dall'altro, si potrà osservare che i legami tra i due campi portano inequivocabilmente in direzione del passato, hanno il carattere di tracce di una situazione più antica. Perciò, quale che sia il valore, in sè, della curiosa affermazione di Plutarco (*Thes.* 25, 4) secondo cui gli Isthmia, prima della loro ri-fondazione da parte di Theseus (che li dedica a Poseidon) erano qualcosa che νυκτὸς ἑδρᾶτο, τελετῆς ἔχων μᾶλλον ἢ θέας καὶ πανηγυρισμοῦ τάξιν, essa è in pieno accordo con una realtà che non è, del resto, specifica per il culto dell'Istmo. Per stabilire un originario carattere iniziatico degli Olympia[50] si può partire anche da un confronto formale tra il rituale dei giochi di Olimpia e quello dei misteri greci, p. es. quelli, più noti di tutti, di Eleusi. Già il diritto di partecipazione severamente limitato ai greci, cioè l'esclusione dei barbari da entrambi i rituali appare significativa[51]. Si noterà, inoltre, che entrambe le festività, i giochi olimpici e le iniziazioni eleusine, vengono annunciate pubblicamente in tutto il mondo greco e precisamente per mezzo di personale di culto che, per giunta, in entrambi i complessi è designato con il termine di σπονδοφόροι[52]; tale annunciazione prelude, in

[48] Nel linguaggio agonistico si chiamava δόλιχος la corsa a lunga distanza; ma questa è l'unica ragione per cui si potrebbe vedere in Dolichos un eroe agonista, mentre il fatto che egli figura già nell'inno omerico a Demeter rende questa supposizione piuttosto poco probabile; difficilmente il termine tecnico agonistico esisteva già nel 7° sec.!

[49] Una simile teoria è stata tentata, com'è noto, da F. M. CORNFORD in J. E. HARRISON, *Themis*², 212 sgg., che però inutilmente immischia nel complesso iniziatico l'inaugurazione della sovranità (annuale) del re. Cfr. JEANMAIRE, *Couroï*, 413 sgg.

[50] Non è, certo, un argomento solido (v. sopra p. 119 sg. sull'uso del termine), ma merita di esser ricordato che Pind. *Ol.* 10, 52 riferendosi ai primi Olympia usa il termine ἐς πρωτογόνου τελετᾷ·

[51] Eleusi: Isocr. *paneg.* 157 (che rammenta anche l'esclusione degli omicidi); Olympia: Herod. 5, 22; (esclusione degli omicidi dagli agoni in generale: Demosth. *c. Aristocr.* 40). Non è senza interesse il passo apparentemente bizzarro di Senofonte (*cyn.* 2, 3) che limita il diritto alle funzioni di ἀρκυωρός (colui che si occupa delle reti) nella *caccia* alle persone di lingua *greca* e di età intorno ai *vent'anni*: χρὴ δὲ τὸν μὲν ἀρκυωρὸν εἶναι ἐπιθυμοῦντα τοῦ ἔργου καὶ τὴν φωνὴν Ἕλληνα, τὴν δὲ ἡλικίαν περὶ ἔτη εἴκοσι.

[52] Eleusi: Aischin. *fals. leg.* 133; Olympia: Pind. *Isthm.* 2, 23: κάρυκες ὡρᾶν ἀνέγνον σπονδοφόροι Κρονίδα Ζηνὸς Ἀλεῖοι.

tutt'e due i casi alla tregua sacra, all' ἐκεχειρία[53]. La segregazione degli iniziandi dal resto della popolazione, caratteristica di tutte le iniziazioni, ha la sua analogia sia nella solenne adunata degli iniziandi che precede le celebrazioni eleusine[54], sia in quella degli atleti che intendono partecipare ai giochi olimpici e che si devono trovare in Elide trenta giorni prima dell'inizio dei giochi (Philostr. *v. Ap.* 5, 43); gli uni e gli altri, del resto, devono osservare una particolare dieta[55]. E' fuori di dubbio che i giochi olimpici e i misteri eleusini erano, nel periodo classico, due complessi religiosi ben differenti, anche se il superficiale giudizio moderno che nei primi vede un avvenimento "sportivo" e ai secondi attribuisce lo scopo di assicurare l'immortalità[56] agli iniziandi è del tutto antistorico e richiede una radicale rettifica. Ma si è visto che i misteri greci sono una creazione religiosa particolare che, almeno in parte, ha le sue origini in un complesso analogo a quello che presso numerosi popoli primitivi sono le iniziazioni tribali; altrettanto vale, a quanto sembra, per i grandi culti agonistici. Questi, esattamente come i misteri, malgrado l'originalità creativa cui devono un'impronta tutta particolare, conservano molti elementi di un più antico (certo, preistorico) complesso iniziatico, alcuni dei quali, come si è visto, corrispondono perfettamente a quelli che sopravvivono anche nei misteri, alcuni — come per esempio l'esclusione delle donne sotto pena di morte[57], come la

---

[53] Eleusi: DITTENBERGER, *Syll.*[3], 42; Olympia: Plut. *Lyc.* 1; Paus. 5, 4, 5.

[54] L'ἀγυρμός come primo giorno delle celebrazioni: Hesych. s.v. ma i novizi si riunivano già sei mesi prima ad Agrai.

[55] I cibi interdetti ad Eleusi: Porph. *de abst.* 4, 16; cfr. P. R. ARBESMAN, *Das Fasten bei den Griechen und Römern* (RGVV XXI/1) Giessen 1929, 76 sg.; per gli Olympia: secondo Paus. 6, 7, 10 fino al 5° sec. si osservava una dieta vegetariana di solo formaggio. L'esclusione del vino è comune a entrambe le diete.

[56] Si ricordi che il pensiero dell'immortalità ha la sua parte anche nell'ideologia agonistica: cfr. J. DUCHEMIN, *Pindare*, Paris 1955, 269 sgg., dove l'autrice, felicemente intuitiva, intravede anche il nesso tra l'agone e l'iniziazione.

[57] Paus. 5, 6, 7: era definito anche il preciso limite che le donne non dovevano oltrepassare (come nei campi in cui si svolgono le iniziazioni maschili presso i primitivi), ed era il fiume Alpheios; che Alpheios, a sua volta, come eroe, sia in connessione con riti iniziatici *femminili* che avevano luogo a Letrinoi tra Elide ed Olimpia, appare da un mito (Paus. 6, 22, 9) del cui significato mi occuperò prossimamente, e che integra il quadro guadagnato sul significato iniziatico degli Olympia. E' quasi certo che anche la *nudità rituale* prescritta, si noti, non solo agli atleti, ma perfino agli allenatori (iniziatori?) —

separazione (nelle gare) delle classi d'età, ecc. — si conservano solo in essi, mentre altri, invece, come p. es. i *legomena*, soltanto nei misteri[58].

Mentre i grandi culti agonistici, nel periodo classico, hanno ormai una fisionomia propria ben distinta, malgrado gli elementi formali conservati, dalle iniziazioni di tipo primitivo, esistono in Grecia, e particolarmente nella conservatrice Sparta, rituali che stanno chiaramente sul limite tra iniziazioni e agoni. Si è già accennato, in altra connessione, al rito degli *sphaireis* nel Platanistas, dove la lotta tra i due gruppi antagonisti somiglia più alle sanguinose prove iniziatiche primitive che non agli agoni classici; non meno sanguinoso, ma tuttavia più agonistico — non fosse che per la presenza di vincitori individuali (βωμονίκαι) — è il culto, a sfondo iniziatico, di Artemis Orthia[59]; qui, oltre alla presenza di un meticoloso sistema di classi d'età, anche l'uso delle maschere rituali[60] riconduce al tipo primitivo delle iniziazioni.

Da questo originario aspetto iniziatico dell'agonistica non sarà indipendente il fatto che — come si è già detto (sopra p. 131) — ogni singola *città* aveva la propria festa agonistica (come forse in origine ogni singola comunità tribale aveva le proprie feste iniziatiche periodiche): era la festa saliente dell'anno sacrale, in ogni città, quella che si celebrava con agoni — più o meno importanti su scala "nazionale" —, festa che in epoca storica attirava visitatori e anche partecipanti da altri stati. Il significato eminentemente civico degli agoni ha il suo preciso riflesso topografico: luogo originario delle

---

particolare, questo, che non si spiega con necessità sportive, e per il quale già gli antichi erano costretti a ricorrere a un *aition* mitico (Paus. 5, 6, 7 sg. Philostr. *gymn.* 17) — troverà la sua ragion d'essere nella componente iniziatica della formazione dei culti agonistici. Per la nudità rituale nei misteri v. J. HECKENBACH, *De nuditate sacra* (RGVV IX/3) Giessen 1911, 12 sgg.

[58] Anche la periodicità dei giochi olimpici — di quattro (in origine otto?) anni — insieme con il permanere della divisione delle classi d'età — sembra corrispondere alla morfologia delle iniziazioni tribali primitive; queste, tuttavia, possono essere anche annuali (come i misteri eleusini) o anche non-periodiche; la ragion d'essere della periodicità pluriannuale è nel sistema delle classi d'età.

[59] L'interpretazione del rituale — su cui si tornerà ancora — non si pone più nei termini preanimistici di H. J. ROSE in HThR 34, 1941, 1 sgg. (articolo prezioso, peraltro, per la constatazione dei fatti), dopo W. DEN BOER, *Laconian Studies* Amsterdam 1954, 261 sgg. (cfr. anche K. M. T. CHRIMES, *Ancient Sparta*, Manchester 1949, 248 sgg. e M. P. NILSSON, *GGR* 1², 487 sgg).

[60] DAWKINS, *Artemis Orthia*, 172 sg.

celebrazioni agonistiche era, nelle città greche arcaiche, l'*agora*[61], centro ideale della vita cittadina come tale. Del resto, la vittoria agonistica di un atleta dava lustro alla sua città ed era la città ad onorare il vincitore con monumenti. Un fatto di carattere più specifico da segnalare è il seguente: come i miti locali avevano la tendenza di ricondurre la fondazione di una città ai veri primordi dell'esistenza umana, attribuendola a "primi uomini" nati dalla terra (v. sopra p. 138), vi erano anche tradizioni mitiche che vedevano nelle origini degli agoni un fatto primordiale equivalente. Uno scoliasta di Pindaro (*Ol.* 9, 150) spiega la parola στάδιον con il mito secondo cui i primi uomini, ancora quadrupedi, si sarebbero alzati per la prima volta sui due piedi ad Eleusi e, mettendosi a correre, avrebbero dato origine ai "primi" agoni, quelli di Eleusi[62]: attraverso il balordo gioco etimologico traspare chiaramente un'autentica tradizione mitica[63], senza la quale esso non avrebbe avuto modo e ragione di venire in mente allo scoliasta o alle sue fonti; meno chiara è la tradizione che probabilmente motiva un'elucubrazione etimologica simile in Plutarco (*conv.* 2, 4) in rapporto al carattere primordiale del genere agonistico della lotta (πάλη e παλαιός). Questi "primi uomini" che fondavano misteri, agoni e città sono naturalmente anche i primi antenati dei cittadini; ma questo vago nesso evidentemente non basta per affermare un riferimento dell'agonistica agli antenati; tuttavia, anche senza voler minimamente forzare i fatti, non si può non ricordare quanta parte abbia la celebrazione degli antenati dei vincitori in quel grandioso monumento poetico della religiosità agonistica che sono gli epinici di Pindaro.

* * *

Ma, appunto, non bisogna forzare la documentazione, tanto meno, perchè nessun sistema teologico costringeva i greci a una regolarità o ad una meticolosa ed esplicita coerenza delle manifesta-

[61] R. Martin, *Rech. sur l'agora*, 218 sgg.

[62] τοῦτον (l'agone eleusino!) δὲ πρῶτον ἀγώνων φασὶν εἶναι· μετὰ γὰρ τὸ εὑρεθῆναι τὸν Δημήτριον καρπὸν εὐρωστίας οἱ ἄνθρωποι ἐπίδειξιν ἐπιδειξάμενοι τοῦτον ἠγονίζοντο, καὶ τετραποδιστὶ τὸ πάλαι περιπατοῦντες ἀνέστησαν καὶ δρόμον ἠγονίζοντο· ἔνθεν καὶ στάδιον καλοῦσι δρόμον διὰ τὴν στάσιν.

[63] Questa tradizione, del resto, mostra un altro nesso tra agonistica e misteri: nesso autenticato, inoltre, dal fatto che anche i fondatori dei misteri sono spesso "primi uomini" (Baubo, Dysaules, Eumolpos, Triptolemos ed Eubuleus: Orph. fr. 52 Kern; Aras: Paus. 2, 12, 4).

zioni religiose. Come i grandi eroi singoli uniscono in sè generalmente tutti i tratti che appaiono caratteristici della totalità del mondo eroico, ma può ben avvenire, anche senza dover per questo necessariamente supporre lacune nella documentazione, che l'uno o l'altro di quei tratti non si concreti nei miti e culti dell'uno o dell'altro eroe, così si può tranquillamente affermare che tra tutte le sfere religiose cui gli eroi sono interessati, vi sono molteplici legami diretti e indiretti, anche se in qualche caso un nesso preciso ed esplicito non appare dalla documentazione. Ricordando che il solo fatto di avere un rapporto con l'agonistica assicura già un legame indiretto e un minimo d'affinità tra tutti i settori mitici e cultuali della "religione eroica", si può abbandonare, a questo punto, la pedantesca ricerca sistematica delle "serie" complete, per richiamare l'attenzione, piuttosto, a singole connessioni significative e meno note.

Che la mantica abbia un nesso con il mondo dei morti, nessuno l'ignora, non fosse che per l'esistenza di νεκυομαντεῖα, in cui non dèi, non eroi, ma i morti come tali — o nella loro massa indistinta o individualmente — davano i responsi richiesti [64]; vi possono esser dei casi, in cui anche dietro l'oracolo di un eroe ben personale si spalancano, nella loro indeterminatezza, gli inferi: si è visto che il *manteion* di Trophonios era considerato come un ingresso agli inferi, e perciò non ha torto chi vede [65] nella consultazione dell'oracolo di Lebadea una *katabasis*. Meno noto è forse che anche un culto guaritore ad incubazione poteva avere un carattere simile. Strabone (14, 649 sg.) descrive un culto di Pluton e della Kore in Acharaka: sopra il recinto sacro di queste divinità infere vi era una grotta di nome Charoneion (!) in cui vivevano i sacerdoti e anche gli ammalati guariti: ed erano loro che s'incaricavano di sognare per conto degli

[64] Herod. 5, 92: Periandro manda messaggeri ἐς Θεσπρωτοῦς ἐπ' 'Αχέροντα ποταμὸν... ἐπὶ τὸ νεκυομαντήιον, dove appare sua moglie morta, Melissa. Lo scopo della consultazione sarebbe stata un'informazione sul lascito di un amico; ma anche i morti — come l'oracolo di Delfi — possono eludere le domande e parlar d'altro: Melissa lamenta di esser nuda e di aver freddo, perchè nella sua tomba non è stato messo il corredo che le spettava. - Plut. *Cim.* 6, 6: a Herakleia all'oracolo dei morti si rivolge la domanda come placare lo spirito adirato di una fanciulla uccisa; appare e risponde la fanciulla stessa. Paus. 3, 17, 9 localizza la stessa consultazione a Phigaleia; essa avviene per mezzo di ψυχαγωγοί che figurano come personale di culto dell'oracolo.

[65] Come W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, London 1950, 223 sgg.

ammalati che vi cercavano la guarigione. Ora, mentre non è priva d'interesse la funzione guaritrice degli ex-ammalati (v. sopra p. 118), in generale, ancora più interessante è che questa funzione poteva apparire sotto l'aspetto di una *mystagogia*: gli ammalati, infatti μυσταγωγοῖς δ' ὅμως καὶ συμβούλοις ἐκείνοις (dei guariti) χρῶνται, ὡς ἂν ἱερεῦσι. Potrebbe sembrare un'espressione metaforica (sebbene in tutti i casi fondata su qualche affinità riscontrata tra il procedimento guaritore e l'iniziazione nei misteri), se non si ricordasse che la *katabasis* o qualsiasi forma della morte rituale è anche al centro dei misteri [66] e se non si venisse a sapere che gli ammalati si preparavano a questa loro "iniziazione" guaritrice con digiuno come gli iniziandi ai misteri. Ma dello stesso centro di culto Strabone ricorda anche un altro fatto, precisamente una festa annuale in cui sono i νέοι ed ἔφηβοι (!), nudi (!) a condurre un toro nella grotta, dove esso muore — fatto che non soltanto autentica il carattere infero della grotta, già evidente nel suo nome, ma associa al carattere misterico del culto guaritore anche un riferimento alle classi d'età, cioè alle iniziazioni di tipo primitivo. Ma ecco che gli elementi misterici non mancano neanche all'altro culto — non guaritore, ma mantico — in cui si è visto qualcosa come una *katabasis*, il culto di Trophonios. Esso è stato rilevato anche a proposito di un bassorilievo [67]; nè senza di esso si spie-

[66] Per il rapporto morte-iniziazione non è necessario arrivare fino alle parole esplicite ma di carattere speculativo di Plutarco (*de anim.* 6, 2) che istituisce un dettagliato parallelo tra l'esperienza dell'anima dopo la morte e quella dell'iniziando durante il rito d'iniziazione: (l'anima dopo la morte) τότε δὲ πάσχει πάθος οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιζομένοι · διὸ καὶ τὸ ῥῆμα τῷ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῷ ἔργῳ τοῦ τελευτᾶν καὶ τελεῖσθαι προσέοικε Cfr. *fac. lun.* 943 B (per l'integrazione del passo corrotto v. G. Soury in REG 53, 1940, 53), né al fatto che gli ateniesi chiamavano i morti Δημητρεῖοι, uso di cui non si conosce né il senso preciso né l'epoca (Plut. *fac. lun.* 943 B dice soltanto: τὸ παλαιόν). La morte rituale è un elemento costante tanto dei riti iniziatici primitivi, quanto dei misteri greci ed ellenistici; anteriormente a questi ultimi ne testimoniano soltanto i miti prototipici dell'iniziazione misterica (Persephone rapita negli inferi, Dionysos sbranato o, comunque, ucciso) e il rito di finta morte e resurrezione nei misteri di Sabazios, descritto da Demosth. *de cor.* 259. Cfr. anche la diffusione del simbolismo misterico nell'arte funeraria, p. es. in Conze, nn. 1685-89 (e le osservazioni in proposito di R. Eisler, *Die orphisch-dionysische Mysteriengedanken*, Leipzig-Berlin 1925, 392). Nella mitologia eroica cfr. il nesso tra la *katabasis* di Herakles per Kerberos e la sua iniziazione ad Eleusi! (sopra p. 124, n. 158).

[67] O. Walter in Öst. Jh. 31, 1938, 53 sgg., in partic. 64 sgg.

gherebbe, forse, la presenza di Demeter e Persephone nel complesso cultuale [68]. Ma, a ben guardare, tutta la morfologia del culto di Lebadea ricorda vivamente quella delle iniziazioni: a cominciare dalla segregazione del "consultante" in un edificio particolare, attraverso il digiuno o dieta che egli deve osservare — e come per caso si viene a sapere (Cratin. fr. 221) che i cibi proibiti erano proprio quelli che figurano anche tra le interdizioni alimentari di Eleusi [69]! — la purificazione e il cambiamento di vesti [70], si tratta di elementi comuni a tutti i riti iniziatici, come nota anche S. Eitrem [71] cui tuttavia sfugge [72] che già uno degli scoli ad Aristoph. *Nub.* 508 invece di parlare di consultanti dell'oracolo, parla addirittura di μυούμενοι, definendo poi il momento del loro ritorno miracoloso dal locale sotterraneo con le parole μετὰ τὴν μύησιν! I rapporti tra "iatromantica" e iniziazioni certamente non sono un prodotto della tarda antichità [73]: essi andrebbero studiati su larga scala, attraverso un'analisi di molti fatti apparentemente disparati. Quanto si è visto più sopra relativamente ai caratteri iniziatici dell'agone olimpico, all'affinità fondamentale tra il complesso cultuale olimpico e quello delfico (e d'altra parte, tra quello olimpico e quello eleusino), sarebbe già sufficiente per avviare la ricerca per l'epoca più remota, specie se si rammenta

---

[68] Si ricordi anche il mito locale dell'origine di quel fiume Herkyna che tanta parte ha nei riti preliminari della consultazione: Herkyna gioca con Persephone, quando perde la sua anatra che si rifugia in una caverna; ricercandola, la Kore dà origine al fiume che da quella caverna scaturirà. Nel tempio di Herkyna si vedeva la sua statua, una fanciulla con un'anatra in mano (Paus. 9, 39, 2).

[69] Cratino rammenta la τρίγλη, il τρυγών e il μελανούρος — ad Eleusi è accertato l'interdetto della τρίγλη (Plut. *soll. anim.* 983 F) e del μελανούρος (Diog. Laert. 8, 33).

[70] Mentre invece la guida degli *hermai* allude in una forma originale alla *katabasis*, rievocando la funzione di *psychopompos* del dio Hermes rappresentato qui da due fanciulli tredicenni.

[71] *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike,* Zürich 1947, 67 sg.

[72] « Man möchte die ganze Prozedur mit einer Myesis vergleichen wenn sie auch nicht so bezeichnet wird ».

[73] Alla quale si limitano le ricerche di Eitrem nel volume menzionato più sopra. Non ho potuto vedere un altro studio dello stesso autore in Studia Theologica 1948, in cui egli mostra come i misteri di Apollon Klarios si siano sviluppati dai riti preliminari della consultazione dell'oracolo.

che elementi "iniziatici" sono stati già da altri[74] additati nell'ordinamento cultuale di Delfi.

Tornando ora alla mantica, non è certo una novità ricordare che, sia secondo esplicite affermazioni antiche[75], sia secondo quanto attestano innumerevoli fatti singoli, ai responsi degli oracoli o dei veggenti era condizionata, nell'antica Grecia, ogni fondazione di città e ogni impresa bellica; per le fondazioni di colonie, questo è del tutto ovvio per chiunque conosca un po' Erodoto[76] o la letteratura oracolare[77]; per la guerra, risulta anche dal solo fatto che ogni esercito aveva il suo veggente che poteva aver parte decisiva nelle operazioni militari[78]; la tradizione ricorda qualche caso in cui gli eserciti non solo non attaccano senza un favorevole responso, ma nemmeno si difendono, come avviene agli spartani a Platea (Herod. 9, 61 sg.). Meno ovvio è, invece, il rapporto che l'ideologia iniziatica può avere

[74] Jeanmaire, *Couroï*, p. 402 rileva nella festa delfica Stepterion la φυγή. πλάναι e λατρεῖα del ragazzo (κόρος. παῖς) che rappresenta Apollon (Plut. *def. or.* 15). Mi sembra molto probabile che tutti i singoli culti arcaici di Delfi siano parti di un unico complesso organico, così anche l'oracolo, la cui importanza del tutto saliente è dovuta a uno sviluppo particolare che avrà modificato l'originario rapporto tra i vari elementi del complesso. Ma non si può dimenticare che anche dall'oracolo è inseparabile Dionysos che tuttavia appare a Delfi — oltre che come dio morto — anche al centro del culto "iniziatico" (Jeanmaire, *Dionysos*, Paris 1951, 208 sgg.) delle mènadi. Sarà lecito ricordare la presenza di Dionysos anche in Elide? Egli, com'è noto, era servito da quelle stesse sedici donne (Plut. *mul. virt.* 251 E) che costituiscono il personale di culto del centro forse più antico del complesso di Olimpia, il culto di Hera, mentre è documentato (Paus. 5, 16, 2) il carattere agonistico del culto da loro celebrato.

[75] Cic. *div.* 1, 3: « Quam vero Graecia coloniam misit in Aeoliam, Ioniam, Asiam, Siciliam, Italiam, sine Pythio aut Dodonaeo aut Hammonis oraculo? aut quod bellum susceptum ab ea sine consilio deorum est? » Per altri passi cfr. A. S. Peace in Cl. Phil. 12, 1917, 1 sgg.

[76] Cfr. invece il caso presentato proprio come eccezionale e perciò d'esito catastrofico di Dorieus, fratello di Kleomedes, che, quando quest'ultimo diventa re di Sparta, se ne va a fondare una colonia οὔτε τῷ ἐν Δελφοῖσι χρηστηρίῳ χρησάμενος ἐν ἥντινα γῆν κτίσων ἴῃ, οὔτε ποιήσας οὐδὲν τῶν νομιζομένων; di conseguenza, nel giro di tre anni, viene scacciato dalla Libia (Herod. 5, 42); sugli oracoli in Erodoto v. ora R. Crahay, *La litt. oraculaire chez Hérodote*, Paris 1956. La fondazione di città può esser legata anche a *sogni* mantici: p. es. nel caso di Alessandria (Plut. *Alex.* 26, 3; cfr. Steph. Byz. 'Αλεξάνδρεια) e di Smirne (Paus. 7, 5, 1).

[77] Tra i numerosi esempi di responsi delfici su colonizzazioni v. in Parke-Wollmer i nn. 2, 3, 37-49, ecc.

[78] Alcuni esempi in Weniger, ARW 18, 1915, 68.

con le fondazioni di città; a tutta prima si esita a comprendere e a valutare il paragone plutarcheo (relativo a un fatto romano, per giunta) tra il modo di trasmettere le istruzioni per la fondazione di una città e la τελετή (*Rom.* 11, 1); in effetti, la documentazione diretta per questo rapporto è pressoché inesistente; diverso sarebbe il risultato se si esaminassero i miti di fondazione, osservando nella loro struttura il sorprendente parallelismo con la morfologia delle iniziazioni: ma ciò esula dall'argomento di queste pagine, sia perchè richiederebbe un'interpretazione che andasse oltre ai semplici fatti, sia perchè quei miti sono già completamente assorbiti dalla "religione eroica". Quanto, invece, al rapporto tra le iniziazioni e la guerra, esso è del tutto evidente, ove si pensi al carattere militare dell'istituzione dell'efebia e di tutto il sistema educativo-iniziatico spartano [79]; del resto, tutti sanno che le iniziazioni primitive mirano anche a conferire ai giovani il diritto e il dovere di partecipare alla guerra e hanno spesso nel loro rituale momenti che sottolineano questa finalità (danze armate, finti combattimenti ecc.). Tutto ciò difficilmente può apparire nei misteri propriamente detti [80]; ma varrà la pena di fare un'osservazione in proposito, anche se essa sembrerà, a tutta prima, di dubbia pertinenza. Dai misteri (e dagli agoni) come si è detto, sono esclusi i barbari. Ma chi sono i barbari? Sono i *nemici* "per natura" [81]. Se sul piano ideologico dei misteri classici una tale esclusione

---

[79] F. Schwenn in ARW 21, 1922, 66 sg. tratta il combattimento rituale del Platanistas addirittura dal punto di vista del significato religioso della guerra. Si noterà, incidentalmente, che a Sparta anche la guerra più seriamente combattuta conserva, a sua volta, un carattere rituale (uso della *corona*, suono di flauti ecc.: Xenoph. *resp. Lac.* 13, 8; *anab.* 4, 3, 17).

[80] Un anello di collegamento tra le iniziazioni di tipo primitivo e i misteri classici sotto quest'aspetto potrebbe forse vedersi nella *pompe* degli efebi armati nel culto (in generale di carattere guerriero) di Artemis Agrotera che, com'è noto, presiede il luogo misterico di Agrai; gli efebi, del resto, accompagnano gli ἱερά eleusini nella processione sacra.

[81] Cfr. il classico passo di Isocr. *Panath.* 163: τῶν δὲ πολέμων... ἀναγκαιότατον μὲν εἶναι καὶ δικαιότατον τὸν μετὰ πάντων ἀνθρώπων πρὸς τὴν ἀγριότητα τὴν τῶν θηρίων γιγνόμενον (cioè la caccia, equiparata alla guerra), δεύτερον δὲ τὸν μετὰ τῶν Ἑλλήνων πρὸς τοὺς βαρβάρους τοὺς καὶ φύσει πολεμίους ὄντας. Greci contro greci devono combattere fino alla vittoria; contro i barbari μέχρι διαφθορᾶς: Plat. *Menex.* 242 D (cfr. anche Aristot. *polit.* 1256 B); altri passi di analogo contenuto si trovano anche in D. Loenen, *Polemos*, Amsterdam 1953, 65 sgg. Per il concetto di "barbari" v. ancora

non appare motivata, essa si comprende benissimo in base alla dipendenza genetica dei misteri da un più antico tipo di iniziazioni: i vantaggi che queste conferiscono al novizio, evidentemente non devono esser estesi al nemico; l'iniziato diventa guerriero appunto per combattere il nemico.

* * *

Lontano non soltanto dall'essere esauriente, ma anche dal contenere i fatti principali, quanto precede vuol offrire solamente alcuni spunti per un'ulteriore ricerca che possa elaborare in dettaglio i molteplici nessi che uniscono le sfere religiose apparentemente disparate, rivelando come esse non siano che aspetti equivalenti di una sola organica struttura religiosa. Con lo stesso carattere di spunto provvisorio sarà forse tuttavia utile menzionare ancora un altro genere di "controprova" possibile dell'unità organica del "mondo" eroico. Oltre alla loro diretta connessione reciproca e oltre alla loro contemporanea presenza nei culti e miti eroici, i temi religiosi esaminati appaiono in perfetto parallelismo anche in altri contesti. Qui [82], a puro titolo d'esempio, se ne tratterà uno solo. Si sono già visti vari casi in cui gli eroi apparivano in qualche rapporto con i serpenti; si tornerà ancora a rammentare gli eroi che hanno addirittura l'aspetto di serpenti, come Kekrops, Kychreus, Erichthonios ecc. Ma anche al di fuori dei suoi rapporti con il mondo eroico, il serpente occupa un posto importante nella religione greca [83], come anche in diverse altre

---

H. Werner in NJb. 41, 1918 la cui spiegazione (p. 395) psicologica (lingua incomprensibile che suscita disprezzo) e storica (carattere prevalentemente retorico dell'ideologia anti-barbarica) coglie soltanto un aspetto secondario della questione. Lo straniero come "nemico naturale" è un'idea comune a molti popoli primitivi (cfr. p. es. Jensen, *Mythos und Kult*, 292 sg. e 371).

[82] In un mio studio, già citato, (v. sopra p. 198 n. 20) ne ho esaminato un altro, apparentemente del tutto bizzarro: l'uso di portare un solo sandalo. Esso, malgrado la relativa rarità dei documenti che l'attestano per il mito, per il culto e per la storia reale, si riscontra sia in connessione con la morte (un solo sandalo messo nelle tombe), sia con la guerra (guerrieri etoli, quelli di Platea menzionati da Tucidide), con la iatromantica (Artemid. 4, 63), con le iniziazioni eleusine (παῖς μυηθεὶς ἀφ' ἑστίας) e dionisiache (Dionysos nell'affresco della Villa dei Misteri), con la caccia (i figli di Thestios nella caccia di Calidonia). Data l'identità dei riferimenti, non c'è da meravigliarsi se il motivo del monosandalismo entra anche nella mitologia eroica (Iason).

[83] E. Küster, *Die Schlange in der gr. Kunst und Religion* (RGVV XIII/2) Giessen 1913.

religioni. Il suo frequente incontro con gli eroi non è casuale: il serpente, infatti, anche del tutto indipendentemente dai suoi rapporti con gli eroi, è interessato agli stessi complessi religiosi (e ora, anzi, si potrebbe dire, allo stesso complesso, in singolare, trattandosi di una unità organica), cui sono legati i culti e miti eroici. I morti stessi appaiono in forma di serpenti [84], a parte il fatto che secondo un "antichissimo mito" [85] un serpente è la causa stessa della mortalità umana. Quanto al rapporto tra serpente e combattimento, si può pensare, oltre che agli avversari ofiomorfi o anguipedi di dèi ed eroi, ai casi in cui è un serpente — e importa poco, se si dirà: un eroe in forma di serpente — a difendere le truppe combattenti, come quelle di Elide contro gli arcadi (Paus. 6,20, 5), identificato con Sosipolis o quello, individuato dall'oracolo come Kychreus, che appare su una nave di Salamina (v. sopra p. 91). E' il serpentiforme Python stesso, secondo una tradizione, l'originario centro del culto agonistico-oracolare di Delfi (v. sopra p. 96 n. 70); i serpenti stessi assumono funzioni mantiche [86] o iatriche [87] in diversi culti oracolari o guaritori. E' un caso specifico della guarigione quello che riguarda la sterilità delle donne: ad Epidauro, nel sogno d'incubazione, un serpente si accoppiava con loro, rendendole incinte; ma ciò conferisce al serpente non solo la qualità di guaritore e di datore di fecondità, ma anche quella di antenato [88]. In certi miti di fondazione, come quello di Mantinea (Paus. 8, 8, 4), può essere il serpente ad aver la parte decisiva; ma il serpente continua anche a proteggere la città, come nel caso di Atene, dove un serpente vivo era venerato sull'acropoli

---

[84] Per i documenti, prevalentemente figurativi, v. KÜSTER, 40 sgg. e 66 sgg.; HARTMANN in RE « Schlange » 514 sg.

[85] Al mito così caratterizzato e narrato da Nic. *Ther.* 343 sgg. (ma che figurava anche in Ibico, Sofocle ecc.: Ael. *nat. an.* 6, 51) ho dedicato uno studio in SMSR 29, 1958, 23 sgg.

[86] Come a Lebadea secondo una versione conservata negli scoli ad Aristoph. *nub.* 508: ὄφις ἦν ὁ μαντευόμενος (cfr. anche Suid. Τροφωνίου κατὰ γῆς).

[87] Negli *iamata* di Epidauro si trovano casi (HERZOG, n. 17, 33) in cui i serpenti del tempio s'incaricano direttamente della cura; ma anche un serpente velenoso, non del tempio, può procurare guarigione (*ibid.* n. 45); a serpenti guaritori nel santuario di Amphiaraos allude Aristoph. fr. 28 K.

[88] Sul motivo della paternità serpentina di illustri personaggi storici: DEUBNER, *De incubatione*, 32/1; WEINREICH, *Ant. Heil.-wunder* 93/1.

per questa sua funzione (Herod. 8, 91; Aristoph. *Lysistr.* 759[89]). E' noto che vi sono stati misteri in cui un serpente aveva una parte importante: si ricorderà quello detto ὁ διὰ κόλπου θεός nei misteri di Sabazios (Clem. Al. *protr.* 2, 16, 2; Firm. Mat. *err. prof. rel.* 10); ma — identificato o meno con Kychreus — un serpente aveva la funzione di ἀμφίπολος di Demeter anche ad Eleusi (v. sopra p. 123).

* * *

In questo capitolo si è cercato di trarre le conclusioni dal materiale esposto nel capitolo precedente. Queste conclusioni si possono riassumere nella constatazione che i singoli campi in cui si nota una convergenza tra i frequenti elementi della mitologia eroica con diffuse forme e occasioni del culto eroico, non sono indipendenti l'uno dall'altro, nè tantomeno dividono gli eroi in diversi tipi o categorie, bensì sono tra di loro organicamente connessi. Bisogna dire subito che questa constatazione non pretende di essere d'un'esattezza matematica; nè si vuol affermare che tutti, assolutamente tutti gli eroi debbano avere o aver avuto a che fare con tutti, assolutamente tutti i fatti religiosi esaminati separatamente, nè che tutti questi fatti siano tra di loro inscindibilmente uniti in un rigido e inalterabile sistema organico; ciò potrebbe più facilmente verificarsi per opera di un coerente pensiero teologico che non di quella libera e spontanea creatività che caratterizza la religione greca. Si è trattato soltanto di mostrare che i rapporti di fatto esistenti, ora più ora meno intensi e precisi, tra tutti quei campi, complessi o gruppi di fatti religiosi non sono casuali e contingenti, ma si fondano, invece, su connessioni organiche religiosamente significative. Anche in questa sua forma elastica, questa constatazione ha una non trascurabile importanza per lo studio degli eroi greci, in quanto mostra che il mondo eroico non è un'accozzaglia di figure di varia natura, ma qualcosa di fondamentalmente omogeneo. Sulla questione dei reali limiti e, d'altra parte, sulla reale portata di questa constatazione si dovrà tornare ancora. Per ora, essa è stata sostenuta con tre ordini di argomenti: 1) che un solo eroe può unire in sè legami con tutti i settori caratteristici della "religione eroica"; 2) che tutti questi settori appaiono più o meno

[89] Nella letteratura moderna spesso si parla di questo serpente come di "serpente Erechtheus", senza notare che nei passi classici non appare questa identificazione.

collegati tra di loro anche al di fuori della religione eroica e 3) che, parallelamente alle forme del mito e del culto eroico, anche altre idee religiose complesse risultano legate esattamente a quegli stessi settori dell'ideologia religiosa.

A questo punto, evidentemente, comincia ad urgere il compito dell'interpretazione; fino a questo punto si è trattato, infatti, soltanto di ricostruire i fatti, di constatare la connessione organica esistente tra i vari aspetti del culto e della mitologia eroica; ora si sarebbe portati a sollevare la questione storica, del "perchè" e del "come" quella connessione si è formata. Ma non si è ancora al punto di sollevarla: i due ultimi capitoli non hanno esaurito l'intera morfologia del mondo eroico; essi, in omaggio a un criterio tradizionale (benchè piuttosto radicalmente modificato), si sono sottomessi a una intenzionale limitazione, trattando solo di quei fenomeni relativi agli eroi, per i quali si è potuto osservare un certo parallelismo tra miti e culti. Ma già varie volte (v. sopra p. 32 e p. 190) si è potuto avvertire che questo criterio, per utile che potesse essere, richiedeva di venir sorpassato: il parallelismo tra mito e culto, mentre, per la congenita diversità dei due "linguaggi" nemmeno *può* esser esatto in nessun caso, d'altra parte neanche nelle sue vaghe forme possibili deve *necessariamente* estendersi su tutto il campo della religione. In parole semplici, il mito — che è, esso stesso "azione sacra" (v. sopra p. 33) — e per aver valore religioso non ha un bisogno assoluto di un fatto cultuale "parallelo". Perciò restano ancora da studiare quegli elementi caratteristici della mitologia eroica che non hanno un'ovvia corrispondenza nelle forme del culto eroico.

Tuttavia sarebbe una rinuncia inutile non accennare sin da questo momento a quanto già s'intravede dal punto di vista storico. Si è partiti dall'osservazione che tra alcuni dei "settori" distinti, come p. es. tra la mantica e la iatrica, i nessi erano notevoli anche nella realtà greca del periodo storico e la soluzione del problema implicito in questo fatto è apparsa relativamente facile: mantica e iatrica non sono, infatti, che "specializzazioni" secondarie di un originario, più antico complesso "iatromantico". Restavano, tuttavia, enigmatici e apparentemente irrazionali i nessi tra altri complessi che sembravano troppo distanti l'uno dall'altro, come p. es. mantica, agonistica, misteri. Ora, anche soltanto alla luce di alcuni fatti esaminati in questo capitolo, — come p. es. il fondo comune tra culti apparentemente così diffe-

renti come quello "oracolare" di Delfi, quello "agonistico" di Olimpia e quello "misterico" di Eleusi — si è in grado di formulare almeno l'ipotesi che anche nel caso di quei settori apparentemente distanti si tratti di prodotti di un processo storico di differenziazione. I "rapporti di fatto" tra i singoli complessi di fenomeni apparentemente eterogenei non sono, con ogni probabilità, che tracce residue di una *più antica* situazione, anteriore al processo di differenziazione che ha portato alla relativa autonomia e all'apparente eterogeneità di singoli fenomeni sorti da una radice comune.

4

L'eroe nel mito

Guerrieri, agonisti prodigiosi, veggenti e guaritori, iniziati nei sacri misteri e protettori di quel passaggio critico che porta nell'età adulta e che essi superano in modo prototipico, fondatori di città e di culti, capostipiti di famiglie, stirpi, popoli, inventori e organizzatori delle forme fondamentali della vita umana, gli eroi appaiono in una luce di sovrumana grandezza. E' un'impressione diffusa non soltanto tra le persone di cultura umanistisca, ma anche tra gli studiosi della religione greca, che gli eroi rappresentassero l'ideale dell'uomo greco, fossero le immaginarie incarnazioni della καλοκἀγαθία, supremo valore della vita ellenica; questa sarebbe, nello stesso tempo, la ragione della fervida venerazione che stati e individui non hanno cessato di tributare a loro per oltre mille anni di storia.

Quanti fattori non hanno contribuito alla formazione di questa opinione o impressione generale! Si potrebbe incominciare, ricordando il classico ordine gerarchico tra gli esseri dotati di senno: — dèi, eroi, uomini (v. sopra p. 8) — in cui è già implicita la superiorità degli eroi rispetto ai comuni mortali, benchè non sia affatto precisato il suo senso (potrebbe trattarsi, infatti, di una superiorità di potenza, non di qualità ideali); ma ben presto si arriva, nell'antichità classica stessa, a una posizione più esplicita: già Aristotile (*polit.* 7, 1332 b) afferma che gli eroi erano fisicamente e "spiritualmente" (κατὰ τὴν ψυχήν) superiori agli uomini; sotto l'influsso della morale stoica e cinica, ma prima ancora sotto l'influsso dell'orgoglio cittadino che teneva a presentare i propri eroi locali sotto un aspetto che corrispondesse alle idealità di un'epoca relativamente recente, troppo recente, rispetto a quella in cui si è formata la "religione eroica", gli eroi

hanno subìto già nell'antichità un processo di "moralizzazione", di modo che la stessa letteratura classica alimenta l'impressione moderna sulla natura sublime ed ideale degli eroi. Ma come si potrebbe misurare il contributo dato a quest'impressione dalla mentalità e sensibilità dell'uomo moderno, formato non solo dall'eredità classica, ma anche da quella cristiana — mentalità e sensibilità per le quali esseri venerati religiosamente *eo ipso* non possono essere che figure altamente ideali, modelli di virtù superiori?

Una grossa parte del presente capitolo sarà dedicata al compito di rettificare questa visione corrente del carattere degli eroi greci e di ristabilire la realtà mitologica della natura eroica. La lunghezza delle pagine dedicate a quest'argomento non dovrebbe tuttavia falsare le prospettive della veduta d'insieme: essa dipende da ragioni opposte a quelle che più sopra hanno permesso, invece, di liquidare in poche pagine il carattere guerriero dell'eroe; mentre, infatti, quest'ultimo carattere è noto a chiunque, l'argomento che si deve trattare adesso è quasi completamente nuovo per lo studio degli eroi greci e, ad ogni modo, qui per la prima volta verrà affrontato organicamente.

Si è detto: *quasi* completamente nuovo; infatti, anche nella letteratura tradizionale vi si accenna diverse volte, ma, come si vedrà, si tratta di accenni che nè con il loro rilievo, estremamente sfuggente, nè con l'inquadramento interpretativo in cui ricorrono, rendono giustizia all'importanza dei fatti.

Un motivo che non è sfuggito agli studiosi nemmeno all'inizio delle ricerche sistematiche sugli eroi, è che questi, allo stesso modo in cui possono elargire benefici a stati ed individui, possono anche danneggiarli, soprattutto se offesi, nella vita e dopo la morte [1]. Gli esempi per questo fatto sono abbondanti, ma poichè si trovano anche nella letteratura tradizionale, basterà ricordarne alcuni, come il proverbiale (Diogenian. 1, 25, ecc.) Anagyros, eponimo di un *demos* attico e detto anche Ἀναγυράσιος δαίμων (Suid. s.v.) il cui boschetto sacro viene distrutto da un cittadino; Anagyros allora manda una follia amorosa all'amante di costui; la donna s'innamora del

[1] DENEKEN 2477 sg. confronta questa doppia facoltà di far del bene e del male, attribuita agli eroi, con quella attribuita alle divinità ctònie (rimandando p. es. all'ambivalenza delle Erinyes-Eumenides); ma subito dopo riduce l'attività dannosa degli eroi ai casi di inimicizia nella vita e di violazione o abbandono del culto dopo la morte; solo di questi casi parla anche ROHDE 1, 189 sgg.

figlio del suo amante; respinta, lo accusa di violenza davanti al padre[2] che lo acceca e lo scaccia; dopo però egli stesso s'impicca, mentre la donna si getta in un pozzo — la vendetta dell'eroe è completa. Così lo *heros* di Temesa, si è visto, si vendica sull'intera popolazione del luogo per esser stato lapidato (dopo aver, però, violentato una ragazza, v. sopra p. 136). Così Argos rende pazzo e suicida Kleomenes che ha violato il diritto d'asilo del suo santuario, incendiando il boschetto e facendo perire i supplici (Paus. 3, 4, 1 e 5). I cretesi hanno dato il loro aiuto ai greci nella guerra troiana, malgrado che questi ultimi non li avessero aiutati a vendicare l'uccisione di Minos? Ebbene, Minos si vendica, mandando disastri sul proprio popolo (Herod. 7, 169 sg.).

Neanche in questo campo relativamente ben delimitato delle dannose attività *post mortem* degli eroi è stato messo in sufficiente rilievo il fatto che queste non sempre sono dovute a una vendetta — giusta o, come nel caso dell'eroe di Temesa, assai discutibile — ma spesso appaiono prive di qualsiasi motivazione, gratuite, conseguenti "il male per il male". A questo fatto accennano EITREM (1118) e FOUCART (79 sgg.). Quest'ultimo, accettando per principio l'opinione dei greci stessi (ma di qual'epoca?!) — rappresentata, nel caso specifico, dalla molto citata favola n. 63 di Babrio[3] — arriva addirittura alla seguente affermazione (pienamente in contrasto con quanto si sa dei benefici attesi e ricevuti dagli eroi — dall'aiuto in guerra alla guarigione, dal consiglio oracolare all'allontanamento di carestie ecc.): « la distinction était bien tranchée entre les Dieux et les Héros: les uns étaient bienfaisants et les autres malfaisants »[4].

---

[2] Così s'inserisce il noto "motivo Potiphar" anche in un piccolo mito strettamente locale; sul motivo v. sotto p. 302 sg.

[3] In questa favola l'eroe respinge una preghiera, dicendo che le cose buone bisogna chiederle agli dèi: κακῶν δὲ πάντων ἅτε σύνεστιν ἀνθρώποις δοτῆρες ἡμεῖς. Non bisogna dimenticare però la bassa epoca del documento, nè che si tratta di un anonimo "eroe domestico", quasi più vicino ai "dèmoni" che p. es. ai grandi eroi della mitologia. Con queste riserve la testimonianza di Babrio conserva un certo valore.

[4] Un'opinione opposta, ma altrettanto unilaterale è quella di H.J. ROSE in HThR. 41, 1948, 226: « ... it is only a late piece of theologizing which made a hero a dangerous being... ».

EITREM, ad ogni modo, ricorda le malefatte gratuite attribuite a certi eroi, tra cui il più noto è forse lo ἥρως 'Ορέστης aristofaneo (*av.* 1490 sgg.)[5] che non è bene incontrare di notte da soli, perchè malmena e spoglia tutti. A suo tempo anche Aktaion — il vero Aktaion, figlio di Aristaios — vagava nella regione di Orcomeno seminando danni, finchè l'oracolo non ne decretò il culto eroico accentrato intorno a un'immagine bronzea saldata con ferro alla roccia (Paus. 9, 38, 5). E Ippocrate (*de morbo sacro,* 4) non se la prendeva forse con la credenza popolare che attribuiva i terrori notturni, oltre che a Hekate, anche agli eroi? L'opinione di EITREM è che in questi casi « ci muoviamo già nella sfera della solita paura degli spettri », in altri termini: gli eroi sarebbero "cattivi", in quanto oggetti di paura, e oggetti di paura, in quanto spettri, cioè morti. Questo giudizio ha il doppio merito di prendere in considerazione anche le malefatte eroiche non dovute a ragioni di vendetta o di giusta punizione e di cercare di spiegarle con un carattere indubbio degli eroi in generale, il loro

---

[5] Il passo è: εἰ γὰρ ἐντύχοι τις ἥρῳ / τῶν βροτῶν νύκτωρ 'Ορέστῃ / γυμνὸς ἦν πληγεὶς ὑπ' αὐτοῦ / πάντα τἀπιδέξια; cfr. anche *av.* 712 e *Acharn.* 116 sg., dove lo stesso eroe è definito μαινόμενος. Naturalmente, la maggior parte degli studiosi propende per la tesi che non si tratti del grande Orestes della mitologia, protagonista di sublimi tragedie (cfr. p. es. W. KROLL in RE « Orestes » 1010 sg.; V. EHRENBERG, *The People of Aristophanes,* Oxford 1951, 242), ma di un brigante qualsiasi (per PFISTER 196/728 sarebbe un'allusione ad Alcibiade che si riteneva discendente di Orestes). Ora, a parte il fatto che nessun altro eroe di questo nome ricorre nella tradizione e che il giudizio di un' "incompatibilità di carattere" corre sempre il rischio di esser soggettivo, si può ricordare che proprio ad Atene il personaggio di Orestes era circondato da un'atmosfera inquietante: si pensi all'*aition* della festa Choes, in cui, contrariamente all'usanza normale, ognuno beveva da un recipiente proprio, perchè Orestes era stato, sì, accolto benevolmente dagli ateniesi, ma non senza precauzioni prudenti: nessuno voleva condividere con lui il cratere comune, per evitare che il miasma del matricida infettasse la città (dati in DEUBNER *AF,* 98). In secondo luogo, l'aggettivo μαινόμενος è particolarmente adatto al grande Orestes che è uno degli esempi classici dell'eroe folle (v. sotto p. 264). Infine non bisogna dimenticare un passo di Platone (*Cratyl.* 394 E) — citato anche nella discussione più completa del problema dell'Orestes aristofaneo (T.F. HIGHAM in Cl.Q. 26, 1932, 103 sg.) che tuttavia non si scosta dall'idea che Aristofane alluda a un rapinatore della sua epoca — passo in cui viene spiegato il nome del figlio di Agamemnon con τὸ θηριῶδες τῆς φύσεως καὶ τὸ ἄγριον αὐτοῦ καὶ τὸ ὀρεινόν.

carattere di morti [6]. Tuttavia, esso è insufficiente per più d'una ragione.

Innanzitutto è bene ricordare che a certi eroi venerati nel culto si attribuivano attività dannose e costanti e di genere particolare, non riducibili alle fantasie nate dal terrore degli spettri. Pfister che non lo rileva esplicitamente, ne riporta alcuni esempi (518 sgg) tra quelli, abbondanti, dei "miracoli" attribuiti alle reliquie eroiche: presso la tomba di Aipytos, p. es., cresceva un'erba che rendeva sterili gli animali (Schol. Theocr. 1, 123 f); anche presso la tomba di Aias l'erba diffondeva malattie tra le pecore (Philostr. *her.* 150 Kays.); sulla tomba di Amykos cresceva un lauro che produceva follia in chi ne cogliesse un ramo (Apollod. in Schol. Ap. Rhod. 1, 160 b).

In secondo luogo, ed è a questo punto che si lascia definitivamente il terreno delle ricerche tradizionali, le qualità e attività nefaste non si attribuivano soltanto agli eroi morti, ma anche agli eroi nella pienezza della loro esistenza mitologica. Gli studiosi moderni, pur conoscendo i singoli fatti, e, a volte, costretti a rammentarli, sono sempre rifuggiti dal trattare l'argomento in tutta la sua estensione e coerenza. Per ricordare qualche esempio caratteristico: Raglan che anche per il suo combattivo antievemerismo sarebbe stato nella migliore posizione per trattare un problema mitologico di questo genere [7], a un certo punto (p. 174) ricorda il mito di Aias Oiliades che violenta Kassandra nel tempio di Athena; ma ciò gli serve unicamente da argomento in favore della non-storicità degli eroi epici: come, infatti, i locresi, per tutti i secoli della loro storia non avrebbero trovato nessuno di meglio da venerare nel culto che « a second-rate buccaneer whose infame conduct had brought upon them eternal injury and disgrace »? Ma questa domanda lascia completamente ine-

[6] In questo senso esso supera la posizione razionalistico-moralistica degli antichi: Plut. *plac. phil.* 1,8 (882 B) attribuisce a Talete, a Pitagora ed altri il parere εἶναι δὲ καὶ ἥρωας τὰς κεχωρισμένας ψυχὰς ἀγαθοὺς μὲν τὰς ἀγαθάς, κακοὺς δὲ τὰς φαύλας.

[7] Egli è, infatti, l'unico a sfiorare (p. 213 sgg.), sebbene del tutto occasionalmente, almeno uno degli aspetti del problema. Parlando delle numerose coppie "eroe e buffone" della letteratura mondiale (sul tipo di Don Quijote-Sancho Pansa, Tamino-Papageno, Enrico V - Falstaff, ecc.) — sulle coppie di eroi disuguali in Grecia v. sotto p. 326, n. 23 — egli arriva alla conclusione che il buffone ubriacone deriva dal profeta estatico e che ogni re, in origine, era il proprio profeta, ma poi demandava questo compito religioso ad altre persone.

vasa un'altra che andrebbe posta con altrettanta ragione: come mai a un loro eroe venerato nel culto, i locresi attribuivano gesta così diffamanti? Solo che prima di porre domande simili, bisogna ricordare che il caso di Aias non è isolato e nemmeno eccezionale o raro. Sempre di singoli esempi, toccati quasi per caso, si occupano anche altri studiosi: e non fa meraviglia che siano stati soprattutto alcuni aspetti poco nobili del grande Herakles — questo "vero ideale" dell'uomo greco [8] — a provocare posizioni diverse da parte dei vari classicisti. Herakles il crapulone, quale appare nella commedia (ma perfino nella tragedia: Eur. *Alc.* 474 sgg.), anche solo per questa sua parte sulla scena del teatro greco non poteva sfuggire all'attenzione dei filologi che invece volentieri chiudevano un occhio su caratteri ben altrimenti "indegni" di un ideale umano: ma il problema sembrava di essere unicamente di carattere storico-letterario e le sue soluzioni abituali erano nella decadenza della religiosità del pubblico o nelle esigenze particolari del genere comico [9]. I rari studiosi che cercavano una soluzione al di fuori della storia letteraria, la trovavano nel folklore: Herakles avrebbe assunto — non si sa bene per quale processo di amalgamazione — i tratti dello « starke Hans ». L. Radermacher (94), pur partendo dallo stesso ordine d'idee, si pone la questione con maggior rigore, confrontando i tratti comici dell'eroe con quelli sublimi e constatando: « ist das eine Bild echt und wahr, muss das andere verfälscht sein »; e arriva alla conclusione che proprio la figura comica è quella dell'immaginazione popolare (e "dunque" quella originaria!), mentre quella eroica è frutto d'una sublimazione che già Omero avrebbe condotta a termine per il suo pubblico aristocratico [10]. A così contrastanti risultati si può arrivare, quando si parte

---

[8] « Es gibt nichts Gleiches in der griechischen Religion... In Herakles ist das hellenische Mannesideal verkörpert und dies Mannesideal gehört in dem Himmel — auf der Erde leben keine Ideale — und hat nur in der Göttin der ewigen Jugend seine würdige Partnerin »: O. Kern, *Die Rel. d. Gr.* I, Berlin 1926, 123.

[9] Cfr. p. es. B. Schweitzer, *Herakles*, Tübingen 1922, 141; a proposito di un vaso del 6° sec. (!) dove Herakles appare comicamente spaventato di fronte a Thanatos negli inferi, l'autore parla di tempi in cui i personaggi mitici « schon allzu sehr menschliches Format angenommen haben » e dello "spirito del burlesco", p. 174.

[10] Cfr. anche Schmid-Stählin *GGL* I, München 1929, 67. Anche G. Murray, *Greek Studies*, Oxford 1946, 109 ritiene che i tratti brutali di

dalla convinzione che un'immagine mitica complessa e "contraddittoria" debba necessariamente derivare dalla mescolanza o sovrapposizione di diverse immagini "semplici".

Ora, come si vedrà subito, la violenza di un Aias e la grossolanità di un Herakles, anziché essere eccezioni che richiedano spiegazioni particolari, non sono che tratti, tra migliaia d'altri simili, di un unico grande quadro che esige un'interpretazione globale. Non è da escludersi che in questo grande quadro *rientri* (anziché costituirne l'origine) anche quanto riguarda l'eroe-morto, l'eroe-spettro. Quest'ultimo, infatti, non si distingue in maniera essenziale dall'eroe mitologico: come l'eroe è guerriero da vivo e da morto, è veggente da vivo e dà oracoli da morto, guarisce da vivo e da morto ecc., ecc., così, da vivo e da morto, potrebbe mostrare ugualmente anche quei caratteri poco sublimi di cui si sta parlando.

Uno dei più antichi e più fortemente caratterizzati "eroi-spettri" della tradizione greca appare in un frammento di Asio (in Athen. 3, 125 D):

χωλός, στιγματίης, πολυγήραος, ἶσος ἀλήτῃ
ἦλθεν κνισοκόλαξ εὖτε Μέλης ἐγάμει
ἄκλητος ζωμοῦ κεχρημένος· ἐν δὲ μέσοισιν
ἥρως εἱστήκει βορβόρου ἐξαναδύς

Non è un'apparizione spaventosa, è piuttosto compassionevole come ben possono essere i morti — anche gli eroi morti: si pensi solo alla *nekyia* omerica; immagine difficilmente suscitata dalla « Gespensterfurcht », se mai da una concezione della morte come degradazione; immagine, tuttavia, non generica di uno stato degradato, ma composta di tratti ben precisi e, per un ragionamento astratto, non del tutto ovvi; anche se "degradato", come spirito d'un morto, perché l'eroe dev'essere precisamente zoppo? perché marchiato come uno

---

Herakles siano quelli originari, ma ne ricerca i motivi in un'ipotesi storica: « ... he seems to have been the hero of a subject peasant population in a low state of culture ». A proposito di Radermacher, si può menzionare sin d'ora che egli si accorge anche delle mostruosità fisiche attribuite ai personaggi mitici (v. in seguito) che egli trova rare rispetto a quelle che ricorrono nella mitologia germanica; sarebbero state l'arte e la letteratura, la misura della bellezza, ad eliminarle gradualmente, e perciò « wo solche Züge vorliegen, darf man auf höheres Alter der Sage schliessen » (p. 132).

schiavo fuggiasco? perché deve somigliare proprio a un vagabondo [11]? perché deve apparire, di prepotenza, non-invitato? In seguito si vedrà che gli stessi precisi caratteri sono tutt'altro che infrequenti negli eroi della mitologia durante la loro esistenza terrena.

Ed è a questo punto che è opportuno premettere un'osservazione importante per quel che segue e che troverà la sua giustificazione nel materiale che verrà esposto tra poco. I caratteri paurosi o miserevoli degli eroi, che deriverebbero dalla credenza negli spettri, e i caratteri moralmente "indegni" di un "ideale" e presenti in certi eroi (cui deriverebbero dal folklore) — i due soli gruppi di fatti, cioè, cui, benché assai di rado e in una maniera incredibilmente sfuggente e marginale, anche gli studi tradizionali hanno fatto qualche accenno — sono forse soltanto per la mentalità moderna due complessi nettamente distinti. Non per sostenere teoricamente una tesi sul carattere relativamente pre-morale e pre-razionale della religione arcaica — più o meno similmente a quanto ha fatto NIETZSCHE, e più tardi W.F. OTTO — ma semplicemente per un'elementare prudenza storiografica che suggerisce di non proiettare i concetti e la sensibilità dei tempi moderni su una remota antichità, è bene stare ai fatti, ascoltare i documenti anche prima di procedere a una distinzione precisa tra i caratteri "fisici" spaventosi o miserevoli, anormali o ripugnanti e i caratteri "morali" che suscitano lo stesso genere di reazioni: la distinzione, così precisa e ovvia, tra "fisico" e "morale" *potrebbe* anche essere un fatto culturalmente condizionato in un mondo passato attraverso il razionalismo greco e l'esperienza cristiana. Già la coscienza di questa possibilità permette di non sorprendersi eccessivamente se i "due" generi di fatti appariranno frequentemente "uniti" — con il "comune denominatore" della mostruosità — nelle figure eroiche della mitologia greca [12].

---

[11] Il "vagare" degli spiriti (cfr. anche l'idea tuttora esistente dello "spirito vagante") appare anche in un altro passo classico in cui il termine ἥρως sembra equivalere a "spettro": Plat. *resp.* 8, 558 A: οὔτε φροντίζοντος οὔτε ὁρῶντος οὐδενὸς περινοστεῖ ὥσπερ ἥρως Per gli eroi vaganti v. sotto p. 298 sgg.

[12] Per avvicinare concretamente questa situazione, basterà qui, provvisoriamente, un solo esempio: il Thersites omerico, vero antipodo della *kalokagathia*. Storpio e zoppo, egli è contemporaneamente insolente e vigliacco (Hom. *Il.* 2, 211 sgg.). Si noti, nello stesso tempo, che Thersites è, mitologicamente, senza dubbio un *eroe*, e non soltanto nel senso (v. sopra p. 11) che tutti i personaggi di Omero sono tali, ma anche, p. es., per la sua discendenza (cfr.

Il carattere mostruoso più noto [13] e forse più generalmente diffuso nel mondo eroico è il gigantismo. Infatti, non bisogna pensare soltanto ai dati in cui una statura gigantesca è esplicitamente attribuita a qualche singolo eroe. Tale è il caso di Achilleus definito εἰνάπηχυς da Licofrone (860) [14], di Orestes le cui ossa trovate a Tegea rivelavano una statura di sette cubiti (Herod. 1,68), di Herakles cui lo Pseudo-Apollodoro si accontenta di attribuire un'altezza di quattro cubiti (2, 64: τετραπηχυαῖον μὲν γὰρ εἶχε τὸ σῶμα), di Pelops, la cui scapola era immensa (Paus. 5, 13, 5), come pure i resti di Theseus (Plut. *Thes.* 36, 2), di Tityos caratterizzato come ὑπερμεγέθης (Apollod. 1, 23), di Orion e di Otos [15] di Geryoneus [16] e perfino di uno *heros iatros* come Aristomachos [17]; né soltanto ai casi di personaggi realmente esistiti ed eroizzati in pieno periodo classico, cui naturalmente non si poteva più attribuire stature favolose, ma che tuttavia sono ricordati come straordinariamente grandi, come il persiano Artachaies (Herod. 7, 117) o l'atleta Polydamas [18]. Non c'è nemmeno bisogno di

---

Pherecyd. in Schol. *Il.* 2, 212; Apollod. 1, 77 sg.): egli è figlio di Agrios (fratello di Oineus) e quindi cugino di Tydeus (padre di Diomedes). GEBHARD in RE s.v. 2459 nega che Omero sapesse qualcosa di questi nessi genealogici e respinge le combinazioni di USENER, *Kl. Schr.* 4, 239 sgg. che tuttavia contengono anche osservazioni preziose che soltanto in nome di un criterio eccessivamente filologico-storico si possono ignorare; così il sostanziale accordo tra la figura omerica di Thersites e la sua parte nel mito extraomerico, secondo cui egli, partecipando alla caccia di Calidonia, avrebbe dimostrato una vigliaccheria tale da farsi buttar giù, da Meleagros, da un'altura; il rango che a Thersites assicura la genealogia, si riflette indirettamente anche in un documento così antico come l'Etiopide (Procl. exc. p. 33 Kinkel), nel fatto che la sua uccisione provoca una στάσις tra gli achei ed Achilleus deve purificarsi di essa.

[13] Cfr. DENEKEN 2471; EITREM 1118.

[14] Cfr. Schol. *ad l.* che spiega: ἐννέα πηχῶν λέγει μέγεθος ἔχειν.

[15] Di ossa gigantesche (di 46 cubiti) ritrovate a Creta si discuteva, se fossero di Otos o di Orion: Plin. *n. h.* 7, 73.

[16] Paus. 1, 35, 5 sgg. A questo punto della lettura qualcuno potrebbe ancora meravigliarsi che Geryoneus, avversario mostruoso di Herakles, venga contato tra gli eroi. Prima di ogni considerazione di carattere più generale, sia qui riportato il fatto nudo e crudo come sta in Diod. 4, 24, 3: Herakles stesso fonda il culto (τέμενος κατεσκεύασεν ἥρωι ηρυόνῃ ὃ μέχρι τοῦ νῦν τιμᾶται παρὰ τοῖς ἐγχωρίοις).

[17] Schol. Demosth. 19, 249: ἐκλήθη δὲ ἥρως διὰ τὸ μέγεθος τοῦ σώματος.

[18] Paus. 6, 5, 1: μέγιστος δὲ ἁπάντων ἐγένετο ἀνθρώπων πλὴν τῶν ἡρώων καλουμένων καὶ εἰ δή τι ἄλλο ἦν πρὸ τῶν ἡρώων γένος.

cercare di integrare questi dati, già numerosi, con quelli che rivelano solo indirettamente il gigantismo dell'eroe, come il racconto su Iason che guada il fiume Anauros con la dea Hera sulle spalle [19], tante sono le testimonianze di carattere generale: se, infatti, fedele ai suoi criteri di stile, Omero si limita a definire diversi dei suoi eroi con l'aggettivo πελώριος (p. es. Agamemnon: *Il.* 3, 166) che forse non allude necessariamente a una statura sovrannaturale [20], da diversi autori risulta [21] che nella credenza generale l'idea stessa dell'eroe implicava il gigantismo, e, viceversa, quando si trovavano — come, pare, accadeva spesso — ossa di forma umana, ma di proporzioni immense, si pensava senz'altro che esse fossero di eroi, anche se non si aveva un indizio per la loro identità; spesso esse trovavano sistemazione in un luogo sacro [22]. E' questa stessa idea che si manifesta anche nell'arte funeraria in cui, com'è noto, la figura del defunto (considerato come eroe) è di una statura notevolmente più alta dei familiari.

La statura gigantesca è una mostruosità? Non potrebbe rientrare semplicemente nel quadro della superiorità — "fisica e spirituale" come teneva a dire Aristotele — degli eroi? Non è il caso di discutere la questione in astratto: basti ricordare che alcuni degli eroi menzionati esplicitamente come giganteschi — un Tityos, un Geryoneus — non appaiono davvero figure idealizzate, e che il gigantismo, oltre che degli eroi, è carattere di primo piano di un'altra categoria di esseri tutt'altro che ideali, i "giganti" stessi (v. sotto a p. 329 sg.). Certo è tuttavia che tra tutte le mostruosità è la statura sovrumana che meglio si concilia con le tendenze idealizzanti e con il concetto di superiorità: ed è certo per questo che essa restò per tutti i secoli tra i caratteri riconosciuti degli eroi, senza incontrare critiche, dubbi, e, ciò che è sempre il peggio, il silenzio degli autori. E sarà anche per questo se, mentre per il gigantismo degli eroi è facile raccogliere i documenti dei più vari generi, non altrettanto accade per un altro carattere eroico mostruoso — opposto o complementare, come si pre-

---

[19] Cfr. le considerazioni di RADERMACHER, 166 sgg.

[20] Ma Omero stesso, parlando della forza degli eroi, ben superiore di quella degli uomini «come sono adesso» (*Il.* 5, 304; 12, 383), sembra presupporre — o così sembrava agli antichi (Plin. *n. h.* 7, 73) — una loro statura superiore a quella umana.

[21] Cfr. oltre i passi già citati di Paus. 6, 5, 1 e 1, 35, 5 anche Philostr. *her.* p. 137 sgg. Kays.

[22] Sull'argomento: PFISTER, 425 sgg.

ferisce — che invece urta decisamente la sensibilità greca dei tempi storici: gli eroi, infatti, non sono soltanto giganti, sono spesso — a quel che sembra trapelare da rari e reticenti documenti — anche nani. *Anche* nani? L'espressione paradossale è tale soltanto per il pensiero logico, non per il mito. Non era forse Herakles, debellatore di giganti e di mostri giganteschi, gigantesco anche lui (v. sopra p. 233)? Eppure, Herakles era *anche* nano: non sarà certo un Pindaro a dirlo chiaramente; egli si limiterà alla pur sorprendente espressione "di breve statura", tanto più sottolineata in quanto contrapposta all' "animo invincibile": μορφὰν βραχύς, ψυχὰν δ' ἄκαμπτος (*Isthm.* 4, 53). Ma quale che sia l'origine del *daktylos* Herakles [23], anche, cioè, se si vuol vedere in esso un personaggio d'origine completamente indipendente dal "vero" Herakles [24], resta sempre il fatto che anche un "pollicino", poteva portare il nome del più grande degli eroi greci, causando confusione; non soltanto, ma potevano anche attribuirsi a lui pressappoco le stesse funzioni, come p. es. la fondazione dei giochi olimpici [25] e l'assistenza agli uomini (documentata dall'epiteto Parastates del *daktylos*). Pindaro naturalmente non era il solo che preferiva attenuare quel carattere così stridentemente contrastante con la natura sovrumana degli eroi: tutta la letteratura greca, sin dalle sue fondazioni omeriche, si muove sulla stessa linea. Ma proprio per questo bisogna prestare un'attenzione particolare alle fugaci menzioni di eroi di bassa statura: per far dire a un Omero o a un Pindaro che un eroe era di bassa statura — cosa inconcepibile accanto alla diffusa idea del gigantismo eroico — ci dovevano essere delle tradizioni ben radicate e ancora più indegne del prestigio eroico, che non si limitavano a notare una bassa statura umana — qualità mitologicamente insignificante — ma parlavano di eroi nani. L'Iliade

[23] Sulla sua statua di nano, vicino a quelle normali di altri personaggi venerati: Paus. 8, 31, 3.

[24] Per la discussione del *daktylos* Herakles v. FARNELL, 125 sgg. e cfr. B. HEMBERG, *Die Kabiren*, Uppsala 1950, 291 sg. Anche in questa distinzione — come in quella tra un Herakles dio e un Herakles eroe — gli stessi greci hanno preceduto i moderni: Paus. 5, 7, 6 sg., 5, 8, 3 sg., Cic. *nat. deor.* 3, 42. I loro sforzi avevano probabilmente la stessa origine di quelli dei moderni, la perplessità davanti a un'identità così paradossale e inconciliabile con la logica.

[25] Pausania, nei passi citati nella nota precedente, naturalmente deve distinguere per forza tra i vari avvenimenti a carattere di "fondazione" (v. sopra p. 103).

conosce due eroi bassi: Aias Oiliades [26] e Tydeus. A quest'ultimo si riferiscono le parole di Athena davanti a Diomedes ferito (5, 800 sg.): ἦ ὀλίγον οἷ παῖδα ἐοικότα γείνατο Τυδεύς / Τυδεύς τοι μικρὸς μὲν ἔην δέμας, ἀλλὰ μαχητής. Per gli antichi il nome stesso di Tydeus confermava quest'idea: lo collegavano con la parola τυτθός e il passo di Eustazio (*ad Il.* 2, 511) che lo dice, fa conoscere nello stesso tempo un altro eroe piccolo — ugualmente di nome trasparente, come si credeva, — Minyas [27]. Quanto all'Odissea, si può perfino arrivare a dire che essa ha per protagonista un eroe nano; certo, udita dalla bocca di un Polyphemos, caratterizzato come gigantesco, un'affermazione in questo senso non sembra decisiva: a lui era stata predetta da un veggente la fine per opera di Odysseus, ma egli aspettava sempre un uomo grande e bello: νῦν δέ μ' ἐὼν ὀλίγος τε καὶ οὐτιδανὸς καὶ ἄκικυς / ὀφθαλμοῦ ἀλάωσεν (*Od.* 9. 515 sg.) [27a] Fino a questo punto può andare Omero: ma Licofrone (1244) chiama Odysseus addirittura con il nome Nanos e Tzetze (*ad* 1244) commenta: ἐγὼ δὲ εὗρον ὅτι 'Οδυσσεὺς πρότερον Νάνος ἐκαλεῖτο, εἶτα ἐκλήθη 'Οδυσσεύς [28]. Malgrado ogni sublimazione poetica, malgrado ogni inconciliabilità logica con altre tradizioni, queste idee sopravvivevano con tenacia. Pausania, vedendo statue dei Dioskuroi non più alte di un piede (3, 26, 3), evidentemente sa che si tratta di immagini fatte appositamente in proporzioni nanesche, tanto è vero che stenta di credere che si tratti veramente dei Dioskuroi e come alternativa rammenta i Kabeiroi (3, 24, 5), questi esseri che hanno qualche affinità con i Dioskuroi e che talvolta appaiono anche come nani [29]. Molto più curioso è l'imbarazzo di Pausania di fronte alle statue dei mitici fondatori di Patrai. Questi, di cui Pausania narra il mito (7, 6, 2; 18, 5 sg.; 20, 7 sg.) — Patreus è figlio di Preugenes che scacciato dai dori invasori da Amyklai, si cerca una nuova patria —

---

[26] *Il.* 2, 527 sgg.: . . . 'Οιλῆος ταχὺς Αἴας / μείων, οὔ τι τόσος γε, ὅσος Τελαμώνιος Αἴας / ἀλλὰ πολὺ μείων · ὀλίγος μὲν ἔην . . .

[27] δόξοι δ'ἂν ὁ Μινύας παρὰ τὸν μινυὸν ὅ ἐστι μικρόν, λεχθῆναι, καθὰ καὶ ὁ Τυδεὺς ἀπὸ τοῦ τυτθόν.

[27a] Cfr. già *Il.* 3, 210 sg.

[28] Cfr. anche le considerazioni di W.B. Stanford, *The Ulysses Theme*, Oxford 1954, 254/3 sui caratteri caricaturali di Odysseus nella letteratura postomerica e sugli accenni di Omero.

[29] Hemberg, 281 sg.

erano raffigurati, sulla porta dell'agora, tutti e tre (Preugenes, Patreus e quell'Atherion di cui null'altro risulta) in forma di bambini (οἱ Πατρέως ἡλικίαν παιδὸς ἔχοντος καὶ αὐτοὶ παῖδες εἰσι). Ora, di eroi bambini, come si sa e si è già occasionamente visto (sopra p. 121), ve n'erano diversi e quindi l'idea di Pausania non sarebbe affatto peregrina, se il mito da lui stesso raccontato non attribuisse ai personaggi chiaramente un'età adulta: di modo che vi è luogo per l'ipotesi[30] che Pausania abbia preso per raffigurazioni infantili un gruppo statuario di eroi nani. Come gli eroi giganteschi trovano un riscontro nel gruppo dei Gigantes, gli eroi nani fanno pensare al gruppo dei Daktyloi (v. sotto p. 336 sgg.).

Un'altra mostruosità eroica frequente è il teriomorfismo. Si sono già rammentati diversi eroi ofiomorfi o, eventualmente (come di Kekrops è esplicitamente detto) d'un corpo a metà umano, a metà serpentino. Foucart (78) ammette quest'unica forma animalesca possibile per gli eroi e ritiene, di conseguenza, che l'eroe ateniese Lykos — di cui si sa che era raffigurato in forma di lupo (Eratosth. in Harp. δεκάζων) — rappresenti un'eccezione dovuta unicamente al nome: su questo punto, caso raro, il suo giudizio non diverge molto da quello di Usener che per altre vie — etimologiche, s'intende — arriva ugualmente a sostenere il carattere secondario del licomorfismo dell'eroe: esso sarebbe dovuto a un malinteso degli antichi, dimentichi di un originario carattere "luminoso" implicito nel nome del "Sondergott" venerato nel Lykeion (p. 199 sg.). A parte le teorie, la raffigurazione teriomorfa di Lykos basta da sola a mostrare che per i greci era possibile immaginare un eroe dall'aspetto di lupo[31]. Certo, l'antropomorfismo greco era teso nello sforzo di attenuare nella mitologia i tratti inconciliabili con il proprio orientamento, ed è perciò che, insieme con gli altri caratteri mostruosi degli eroi, anche il teriomorfismo viene possibilmente occultato e sottaciuto, e affiora soltanto in

[30] Hemberg, 341.

[31] Alcuni tratti del culto e del mito di Lykos sembrano concordare anche con una sua "natura" di lupo: egli è l'eroe dei giudici e gli spetta, come a questi, il triobolo (Suid. Λύκου δέκας), ma egli, in più, gode delle lagrime dei condannati (Aristoph. *vesp.* 389 sg.); nel mito, Lykos è fratello-antagonista di Aigeus; è lui che, con false accuse, manda Theseus in esilio (Schol. Aristoph. *Plut.* 627). A parte ogni questione di etimologia vera o popolare, resta caratteristico l'antagonismo (fraterno!) tra un eroe inteso come "lupo" e uno inteso come "capra".

residui o in forme indirette. Tra i primi vanno considerati i numerosissimi nomi d'animale che sopravvivono nella mitologia eroica, tra le seconde le storie di metamorfosi in animali che spesso, ma non sempre, riguardano i personaggi di nome animalesco. A volte il nome è l'unico segno — e perciò facilmente negabile — di un'originaria natura animalesca: così nel caso di Keleos [32], il picchio, Laios (= *Petrocichla cyamus*: LIDDEL-SCOTT [33]) Astrabakos e Alopekos, il mulo(?) e la volpe [34], e decine di altri; altre volte vi è un racconto che del tutto indirettamente fa intravedere il carattere teriomorfo del portatore del nome: così quando di Phokos, eponimo della Focide, fratellastro di Telamon e di Peleus, si viene a sapere che nasce dall'amplesso di Aiakos con una divinità marina, Psamathe che, similmente a Thetis, si trasforma in forme d'animali [35], non si ha più motivo di meravigliarsi, se anche suo figlio sarà, almeno nel suo nome, un animale marino, la foca; oppure, quando di Arkas, il cui nome è legato ad ἄρκτος, ἄρκος, si sente che è figlio di Kallisto, la ninfa trasformata in orsa da Artemis (Hes. fr. 181); neanche il nome di Lykaon è tanto enigmatico, se si pensa al suo mitico nesso con l'antropofagia (Apollod. 3, 98 sg.) e con il fatto o credenza locale del licantropismo (Paus. 82, 3 e 6). L'opinione, secondo cui in questi casi si tratterebbe di miti "inventati" in base ai nomi, ha due svantaggi: non spiega i nomi e non intacca il fondamento dell'opinione opposta, in quanto ugualmente presuppone che per gli antichi l'idea di un teriomorfismo eroico fosse corrente, e precisamente al punto da ser-

[32] Ma una comparazione delle figure mitiche connesse con il picchio e l'esame delle valenze religiose del picchio stesso nelle religioni classiche (e nel folklore europeo) — cfr. A.H. KRAPPE in Mnemos. ser. 3, 9, 1940-41, 241 sgg., e *Tre variazioni romane*, 52 ssg. — mostrano che il nome dell'eroe eleusino non è senza significato.

[33] Il significato del nome è documentato dalla storia di un Laios che non è identificato con l'eroe tebano, padre di Oidipus: si tratta di uno dei quattro cretesi che penetrano nella grotta di Zeus per rubare miele e vengono trasformati, per punizione, in uccelli, ciascuno secondo il proprio nome, Laios, Keleos, Aigolios, Kerberos (Ant. Lib. 19). Nel caso del Laios tebano si tratterà solo di un'omonimia? La risposta è sempre azzardata finchè si fonda sulla mancanza di dati: si ricordi che già l'attività oracolare di Laios (v. sopra p. 107) sembrava sorprendente; essa, del resto, si addice agli uccelli e quindi anche ad eroi ornitomorfi. Questi ultimi, del resto, spesso trovano posto in dinastie regali, com'è il caso dei discendenti di Pandion.

[34] Paus. 3, 16, 9. Su Astrabakos: Herod. 6, 69.

[35] Di foca femmina: Apollod. 3, 158.

vire senza difficoltà da base per gli *aitia* escogitati al fine di spiegare i nomi... La maggior parte di questi racconti è imperniata, però, sul motivo della trasformazione dell'eroe nell'animale di cui porta il nome [36]. E' inutile illustrare questo tipo di racconti, data l'esistenza di una letteratura speciale di "metamorfosi" di cui sono rimasti conservati esempi come le opere di Ovidio e di Antonio Liberale. Certo è che un personaggio che ha un nome d'animale e finisce per trasformarsi nell'animale del suo stesso nome, non è perfettamente umano neanche durante la sua carriera anteriore alla metamorfosi: il meno che si possa dire, è che egli "ha disposizione" per diventare quell'animale... [37]. Un caso particolare delle metamorfosi — che non rientra interamente nell'argomento del teriomorfismo ma che prima o dopo bisognava rammentare lo stesso — è quello in cui non si tratta di *una* determinata specie d'animale: come tra le divinità (Thetis) e altri esseri mitici di natura difficilmente definibile (Proteus), anche tra gli eroi si trovano alcuni pronti ai più impensati cambiamenti di forme: così Periklymenos, figlio di Neleus, che con quest'espediente tenta, invano, di sfuggire a Herakles (Hes. fr. 14; Apollod. 2, 142) e così Autolykos, nonno di Odysseus (Serv. *Aen.* 2, 79) che sapeva, del resto, anche trasformare le cose che rubava (Hes. fr. 112). Oltre al motivo della metamorfosi, l'inesauribile inventiva mitica ha anche altri mezzi per alludere a una segreta natura animalesca di eroi ormai perfettamente antropomorfi: così, p. es., la similitudine; a nessuno sfuggirà, infatti, il particolare accento mitico con cui Polyneikes e Tydeus [38] vengono paragonati l'uno a un leone, l'altro a un cinghiale.

---

[36] Non si dimentichi, tuttavia, che esistono metamorfosi completamente indipendenti dai nomi: Hekabe in cane (Eur. *Hec.* 1205 sgg.) Hippomenes e Atalante in leoni (Apollod. 3, 105 sg.), Io in vacca (da Hes. fr. 187 in poi).

[37] Non è qui il caso di dimostrare, ma i conoscitori delle religioni primitive comprenderanno senz'altro, che lo sfondo di questi miti di metamorfosi è costituito da arcaicissimi *miti delle origini delle specie animali*, comprenderanno, ugualmente, che chi "diventa" un determinato animale, non è stato, neanche prima, propriamente un uomo; i miti delle origini delle varie specie animali sono per lo più miti di differenziazione di esseri primordiali che non sono ancora nè uomini nè animali (o, ciò che vale lo stesso, sono contemporaneamente uomini e animali).

[38] L'oracolo suggerisce ad Adrastos di dare in sposa le sue due figlie a un leone e a un cinghiale; Polyneikes appare *vestito* d'una pelle di leone, Tydeus di una pelle di cinghiale: Eur. *Phoen.* 411; Lycophr. 1066 e schol.; Mnas. fr. 48 in FHG 3, p. 157.

Oppure si tratterà di residui d'animalismo, come la pelosità: Tityos è coperto di peli in un'anfora a figure nere[39]; anche il cuore del leggendario eroe di Messenia, Aristomenes, — che, tra l'altro, ha seguito le vie delle *volpi* per fuggire dalla prigionia — è stato trovato peloso (Plin. *n.h.* 11, 185). Oppure, ancora, si parlerà di una metamorfosi temporanea, qual'è quella dell'atleta Demainetos (Apollas in Plin. *n.h.* 8, 80) o Damarchos (Paus. 6, 8, 2) che prima di vincere nel pugilato ad Olimpia, passa dieci anni in forma di lupo, in conseguenza di un sacrificio umano offerto a Zeus Lykaios.

Un caso non meno estremo della mostruosità e che perciò ugualmente non si manifesterà che in forme attenuate, residue o allusive, è l'androginismo che tuttavia non può non esser considerato come un carattere mostruoso frequente nel mondo eroico. Di personaggi propriamente androgini la mitologia classica evita di parlare: casi come Hermaphroditos[40] o come Hymenaios[41] sono rari e di documentazione relativamente recente. Tra gli eroi Kekrops, secondo una tradizione (Suid. s.v.) è διφυής nel senso che la parte superiore del suo corpo era maschile, la parte inferiore femminile; sia per l'età e l'isolamento del documento, sia per la sua strana forma, non si sa bene che valore attribuire al fatto che, secondo Nonno[42], Athamas avrebbe "allattato" il figlio, Melikertes; tuttavia, forse non va trascurato che lo stesso eroe appare, in tutt'un'altra forma, ugualmente in rapporto con l'oscillazione dei limiti tra i sessi, nel mito secondo cui egli alleva Dionysos come una fanciulla (Apollod. 3, 28). Ma tanto più frequenti sono gli eroi che *cambiano sesso*[43]; al caso di Teiresias si è già accennato (sopra, p. 112) in altra connessione; si può aggiungere soltanto che i suoi ripetuti cambiamenti di sesso già nell'antichità potevano esser intesi come forma d'espressione di una natura propriamente androgina, come risulta dalla raffigurazione di uno specchio etrusco (GERHARD 2, 40) in cui Teiresias, negli inferi, appare con l'aspetto di ermafrodito. Ugualmente negli inferi — di Virgilio (*Aen.*

---

[39] Riprodotta in ROSCHER, « Tityos », 1043.

[40] Prima menzione di un culto (domestico) di *Hermaphroditoi* (al plurale!): Theophr. *char.* 16, 10.

[41] Raffigurato come androgino a Pompei. Cfr. Serv. *Aen.* 4, 99 e 127.

[42] *Dion.* 9, 310 sg.: καὶ οἱ δακρυχέοντι γαλακτοφόρου θηλῆς ἄρσενα μαζὸν ἔβρεξε·

[43] Su questo motivo v. anche ROHDE 115/1.

6, 448) — appare, ma come donna, quel lapita Kaineus di cui si diceva che prima di diventare uomo fosse stato una fanciulla amata da Poseidon e da lui trasformata, per ricompensa, in uomo (Acusil. fr. 40a D-K = 22 Jac.; Schol. Ap. Rhod. 1, 57; Schol. *Il.* 1, 264). Di altri eroi, generalmente poco noti e assai diversi per tipo mitico, si narravano storie simili: così di Sithon che, se non si tratta di un'omonimia, era padre di Pallene per la cui mano, non diversamente da Oinomaos, bandiva agoni rischiosi per i pretendenti, solo in Ovidio è rimasto che era *modo vir modo femina* (*met.* 4, 280). Di Iphis Ovidio (*met.* 9, 666 sgg.) narra che era una fanciulla, ma allevata come un maschio, e che, innamoratasi d'un'altra fanciulla fu trasformata da Isis, nel giorno stesso delle nozze, realmente in maschio. Al contrario, Siproites (Ant. Lib. 17) era un uomo, un cacciatore: ma avendo visto, durante una caccia, nel bosco, Artemis nuda, fu da lei trasformato in donna. Nel mito, più notevole degli altri, in quanto la stessa documentazione antica (Ant. Lib. *l.c.*) lo mette in rapporto con un culto, di Leukippos si tratta di nuovo della trasformazione di una fanciulla in uomo: la madre la vestiva da maschio per evitare che il padre la sopprimesse; nel giorno delle nozze Leto la trasformò in uomo; a Fèsto, in Creta, egli aveva un culto con festa propria (Ekdysia) e i nuovi sposi dormivano, la prima notte, sotto la sua immagine sacra. Già in questi miti si sono visti casi di travestimento: fanciulle travestite da maschi finiscono per diventare realmente maschi. Altri miti rinunceranno all'elemento prodigioso della metamorfosi, conservando soltanto il motivo del travestimento[44]; in questi miti si tratta normalmente di fanciulli travestiti da femmine; essi non hanno bisogno di cambiar sesso per apparire, improvvisamente, quali effettivamente sono, maschi: ma non è difficile vedere che tra i due gruppi di miti c'è qualcosa di comune[45]: un inizio sessualmente ambiguo e poi una decisione. Il racconto più noto è forse quello su Achilleus che a Skyros vive una vita da fanciulla tra le figlie di Lykomedes, per sfuggire, secondo i propositi di Thetis, al suo

[44] E' interessante notare che un "altro" Leukippos, in Elide, è protagonista di un mito di travestimento: si veste da ragazza per poter stare tra le ninfe, essendo innamorato di una di loro, Daphne; scoperto, viene ucciso (Paus. 8, 20, 2; cfr. Parthen. 15).

[45] Si noti che Stat. *Ach.* 1, 260 sgg. a proposito del travestimento di Achilleus ricorda quattro casi *indistintamente* di metamorfosi (Kaineus!) e di travestimento!

destino, la guerra troiana (Apollod. 3, 174); lì, egli porta il nome Pyrrha (Hyg. *f.* 96)[46]: Pyrrhos sarà poi — in forma ormai maschile, — il παιδικὸν ἐπωνύμιον di suo figlio che quindi soltanto a un certo momento assumerà, come suo padre quello di Achilleus, il nome di Neoptolemos (Plut. *Pyrrh.* 1, 2). Di diverso carattere sembrano i travestimenti di Herakles. Non è soltanto durante il suo servizio presso Omphale che egli deve vestirsi da donna (Ov. *fast.* 2, 319 sgg.); nella stessa necessità si trova in un momento critico, quando deve nascondersi davanti ai suoi nemici, i Meropes, troppo numerosi (Plut. *q.G.* 58); quando poi, alla fine, riesce a vincerli, si purifica e sposa Chalkiope: a questo mito si richiama ad Antimacheia (Kos), una pratica religiosa, gli abiti femminili portati dal sacerdote di Herakles e dal nuovo sposo[47]. La forma d'espressione più attenuata di un'incerta determinazione sessuale — nella mitologia come nella realtà — è la permanenza di tratti femminili in un personaggio di sesso maschile e viceversa. Arrivato ad Atene, Theseus sembra ai muratori che stanno costruendo il santuario di Apollon Delphinios una πάρθενος ἐν ὥρᾳ γάμου (Paus. 1, 19, 1)[48]. Non si oserebbe trarre deduzioni da un isolato accenno alle parvenze femminili di una complessa figura come Kyknos[49], mentre l'effeminatezza pronunciata di un leggendario antenato del siciliano Gelon, Telines[50], sembra legata a un fatto di culto: egli era il prototipo dei sacerdoti siracusani (forse travestiti?!) delle "dee ctònie"!

---

[46] Secondo altre varianti, d'incontrollabile valore, si sarebbe fatto chiamare, invece, Kerkysera o Issa (Ptol. Heph. 1 = Phot. *bibl.* p. 147 Bekk.).

[47] Una donna travestita da uomo, per partecipare alla guerra troiana, è Epipole: Ptol. Heph. 5 (p. 192 West.); cfr. il caso già rammentato, ad Olimpia, di Kallipateira-Pherenike.

[48] Sia ricordato in proposito un rito di travestimento in una festa ateniese strettamente collegata con il mito di Theseus, gli Oschophoria, in cui due ragazzi si vestono da fanciulle (Plut. *Thes.* 23, 2); secondo l'*aition* mitico tra gli adolescenti guidati da Theseus a Creta due fanciulle erano in realtà maschi travestiti; cfr. Phot. *bibl.* p. 322 Bekk.

[49] Theocr. 16, 49: θῆλυν ἀπὸ χροιῆς Κύκνον; Schol. *ad l.* λευκὸς γὰρ ἦν τὴν χροιάν; ora, il candore della pelle (ricavato forse dal nome), non dovrebbe necessariamente far pensare a un carattere femminile. Nella figura complessa ed estremamente ambivalente di quest'eroe "ornitomorfo" — scisso, forse, in diverse figure o diversamente plasmato in diversi luoghi — potrebbe trovar posto anche un tratto di ambiguità sessuale.

[50] θηλυδρίης τε καὶ μαλακώτερος ἀνήρ, secondo Herod. 7, 153.

Le altre anormalità fisiche degli eroi greci sono varie e numerose, lungo una gamma che va da una debolezza generale (coesistente con la forza sovrumana, come coesiste il nanismo con il gigantismo [51]), o eventualmente dall'impotenza sessuale [52] (coesistente con il fallicismo eccessivo, di cui sotto, a p. 249 sgg.) fino a singoli, strani "difetti" fisici, come p. es. l'avere un solo osso in luogo dei denti [53] o, invece, come Herakles (Ion di Chio, fr. Nauck² p. 738/30), una triplice fila di denti, o magari straordinarie anormalità interne come, oltre al già menzionato cuore peloso di Aristomenes, le parti interne

---

[51] Per Iason cfr. M. HADAS in Cl. Phil. 31, 1936, 166 sgg., prevalentemente in senso morale, ma anche in senso fisico.

[52] Il mito di Iphiklos, com'è narrato nelle diverse varianti di Pherecyd. fr. 33 Jac. e Apollod. 1, 101 (cfr. anche Schol. Theocr. 3, 43-45 c, Schol. *Od.* 11, 290 ed Eust. *Od.* 11, 292), se fosse stato conosciuto da Freud, avrebbe dato probabilmente origine a un termine psicanalitico "complesso di Iphiklos" in luogo del "complesso di castrazione", come il mito di Oidipus ha dato origine al termine "complesso di Edipo". Infatti il psicanalista resterebbe colpito nel vedere le due (principali) varianti del mito che dal punto di vista psicanalitico si spiegano a vicenda: mentre in un racconto (Apollod.) Iphiklos alla sola vista del coltello insanguinato con cui il *padre* sta *castrando* i montoni, perde la capacità generativa, in un altro (Pherec., Schol. Theocr.) ciò avviene, perchè il *padre*, mentre sta potando alberi (ma sia in greco, sia in latino lo stesso verbo si adopera per castrare e potare!), vuol spaventare il figlio — o gratuitamente, o perché egli ha commesso qualcosa di sconveniente (ἄτοπον) — e, eventualmente dopo averlo inseguito, getta il coltello con l'intenzione di conficcarlo in un albero, vicino ad Iphiklos, ma ("involontariamente") lo *ferisce alle parti genitali*. Vi è motivo di credere che quella psicoanalitica non sia una spiegazione ultima del mito: come tanti altri presunti "archetipi" psichici sono storicamente condizionati (cfr. SMSR 24-25, 1953-54, 239), così anche il "complesso di castrazione" dev'essersi formato — come sembra indichi anche l'ambientazione del mito di Iphiklos — in una civiltà in cui la castrazione degli animali allevati, insieme con un'identificazione tra uomo e animale allevato, aveva un particolare rilievo ideologico: la ricerca che ho avviata in questa direzione, urta contro difficoltà impensate (p. es. il pudore e il disinteresse, non solo dei classicisti, ma anche degli etnologi di fronte ai fatti relativi alla castrazione!) ed è per ora in una fase iniziale non molto promettente. Accanto all'eroe (temporaneamente) impotente, cfr. l'eroe evirato: Battos, fondatore di Cirene (Aelian. fr. 44; cfr. Suid. Σφάκτριαι e Θεσμοφόρος).

[53] Così si diceva del re Pirro (Paul Fest. *Monodus* p. 135 L., Poll. 2, 94) personaggio storico cui però la tradizione attribuisce anche altri caratteri "eroici", così p. es. reliquie corporali guaritrici: « Pyrro regi pollex in dextro pede, cuius tactu lienosis medebatur. Hunc cremari cum reliquo corpore non potuisse tradunt, conditumque loculo in templo (!) »: Plin. *n.h.* 7, 20.

(πλευραί) concresciute dell'olimpionico Protophanes (Paus. 1, 35, 6); si aggiungano la gobba [54], la balbuzie [55] e mostruosità così estreme come l'acefalia [56] o, al contrario, la policefalia [57].

Tuttavia, in questa grande varietà di imperfezioni o mostruosità fisiche spiccano, nella tradizione mitica greca, due specie, e precisamente quella delle gambe (o piedi) e quella degli occhi. Numerosi sono gli eroi che la mitologia greca presenta come zoppi o feriti a una gamba, mentre anche in questo campo esistono attenuazioni dovute all'idealizzazione degli eroi. In certi casi, l'anormalità dei piedi appena accennata, senza un qualsiasi legame con i miti dell'eroe, è anche più significativa dei miti espliciti. Oidipus conserva praticamente soltanto nel nome i "piedi gonfi" — il relativo mito [58], infatti, sembra posticcio, fatto per motivare il nome (benché in questi casi sia arrischiato ogni giudizio [59]). In altri casi, il difetto del piede o la ferita sono menzionati, pur non avendo alcuna connessione con gli altri elementi (documentati) del mito. Anche per un personaggio pro-

---

[54] Dell'eroe colonizzatore Myskellos secondo i responsi oracolari n. 43 e 45 in PARKE-WOLLMER (da Diod. 8, 17); ma il *nome* dell'eroe — nella forma Myskelos — non allude forse a *gambe* storte o deformi? Gobbo *e* zoppo era anche, come si è visto, Thersites!

[55] Di Battos: Herod, 4, 155; ma egli aveva un nipote omonimo che era, invece, *zoppo* (Herod, 4, 161)!

[56] Eroe acefalo è Molos, fratello (Diod. 5, 79) o figlio (Apollod. 3, 17) di Deukalion: se ne mostrava un'immagine acefala ancora nei tempi di Plutarco (*def. or.* 417 E) con la spiegazione che egli aveva violentato una donna e ἀκέφαλος εὑρεθέιη. Cfr. l'analoga storia intorno a Triton di cui si aveva una statua acefala a Tanagra (Paus. 9, 20, 4); secondo un'altra versione (*ibid.*), Triton era un brigante che rapiva greggi e assaltava navi; la gente finalmente riuscì ad allettarlo (col vino) a riva e lo decapitò.

[57] Geryoneus (da Hes. *Theog.* 287 in poi). Cfr. anche la polioftalmia di Argos (dall'*Aegim.* fr. 5 Kink. in poi).

[58] Da Soph. O. *T.* 1032 sgg. in poi; cfr. Eur. *Phoen.* 26 sgg.

[59] Contro il difetto fisico implicito nel nome di Oidipus non valgono, naturalmente, ragionamenti come quello di LAMER in RE « Laios » 473, secondo cui « mit einem solchen Leiden konnte sich O. nicht durch Tapferkeit auszeichnen ». Lo stesso autore (l.c.) mette in dubbio un analogo difetto anche nell'antenato di Oidipus, Labdakos, ricordando che l'alfabeto fenicio — e quindi la lettera lambda o labda che in quel nome alluderebbe allo zoppicare — non è stato introdotto in Grecia prima del 1000 a. C.: ma chi garantisce che il nome di Labdakos (eventualmente anche indipendentemente dal suo personaggio!) sia più antico di quell'epoca? Il fatto che un Oidipus sia discendente di un Labdakos non sembra, certo, una coincidenza.

babilmente storico, come Labda, ma non meno "mitizzato" di suo figlio Kypselos, accanto al nome trasparente è menzionato il fatto stesso (Herod. 5, 92). Ma anche senza un nome che indichi quel difetto (anzi, se mai, gli "contraddice"), l'argonauta Palaimonios (Ap. Rhod. 1, 202 sgg.) o Palaimon (Apollod. 1, 112) risulta zoppo e (probabilmente come tale) figlio di Hephaistos, senza che questo fatto abbia altre conseguenze mitiche. Né appare la ragione per cui Aristotile (fr. 611/23 R.) ha trovato necessario rammentare di un antico re (mitico?) di Tenedo che era zoppo. Altrettanto vale per il secondo Battos già menzionato (n. 55). Per altri re, interamente o parzialmente mitici, lo stesso difetto assume una funzione mitica: la deformità viene considerata come un ostacolo alla successione o come indegnità: tra i due figli più anziani di Kodros, Neileus non accetta di sottostare al fratello Medon, perché quest'ultimo è zoppo (Paus. 7, 2, 1); nella storia del re spartano zoppo, Agesilaos (Plut. *Ages.* 2, 2; 3, 4; cfr. Xenoph. *Hell.* 3, 3, 3), il difetto fisico s'inserisce in una vicenda in parte determinata da un oracolo ambiguo che apparentemente mette in guardia il popolo da un re zoppo. Oltre alla deformità congenita stranamente diffusa, come si vede, tra gli eroi, è ugualmente interessante osservare come le ferite, nei miti, capitino con una frequenza particolare proprio ai piedi, ginocchia, gambe degli eroi. Gli esempi classici per questo motivo restano, naturalmente, Philoktetes (Soph. *Philoct.* 486 e 1032 lo definisce perciò χωλός) e Telephos (τὸν μηρὸν τιτρώσκεται: Apollod. *ep.* 3, 17): nel caso di entrambi la gamba ferita costituisce il centro motore della vicenda. In altri casi, essa ha molto minor rilievo e sembra quasi inutile (e quindi tanto più caratteristico) nell'insieme del racconto: per essere la semplice occasione di un' ἀναγνώρισις, nell'Odissea, — ma Odysseus non avrebbe forse mille altri modi per farsi riconoscere? — la cicatrice sulla gamba dell'eroe scarsamente motiva il lungo racconto della caccia al cinghiale in cui egli riporta la ferita (*Od.* 19, 393 sgg.). Ma come il massimo eroe del secondo poema omerico, così anche quello dell'Iliade — benché, s'intende, al di fuori del poema — deve aver avuto qualcosa di non del tutto regolare ai piedi, per dar occasione a due racconti differenti: quello più noto, secondo cui l'unico punto vulnerabile dell'eroe era il tallone (Stat. *Achill.* 1, 269 sg.; Hyg. *f.* 107), e l'altro, secondo cui l'osso del piede destro dell'eroe, allora bambino, si sarebbe bruciato durante la fallita cura immorta-

lante di Thetis, e sarebbe stato sostituito da Cheiron con un osso del gigante Damysos (Ptol. Heph. 6 = Phot. *bibl.* p. 152 Bekk). Cheiron stesso, se non eroe, educatore degli eroi, subisce una fatale ferita involontaria περὶ τὸ γόνυ (Apollod. 2, 85) dalla freccia velenosa di Herakles [59 a]. Tra gli eroi della tradizione omerica anche altri appaiono in condizioni non del tutto perfette dal punto di vista degli arti inferiori: Sthenelos è addirittura zoppo (Schol. *Il.* 8, 114; cfr. Dar. Phr. 24). E quanto più insignificante è, o sembra, dal punto di vista della vicenda, un incidente ai piedi, tanto più appare significativo che esso venga tuttavia menzionato: così nel caso di Lykurgos (eroe avversario di Dionysos già nell'Iliade) che, secondo una tradizione, volendo distruggere le viti del dio odiato finisce per ferirsi (Serv. *Aen.* 3, 14) o addirittura per tagliarsi interamente una gamba (Hyg. *f.* 132). Così anche, in una variante oscura del suo mito — grandioso nell'esposizione pindarica (*Isthm.* 7, 44 sgg.) — documentata da Steph. Byz. Ταρσός, della caduta di Bellerophontes, dove il nome di una città viene spiegato col fatto che l'eroe, caduto dal cielo, si sarebbe rotto il "tarso", cioè la parte centrale del piede. Ma questa notizia che sembrerebbe frutto di una speculazione erudita, acquista valore alla luce del fatto che Euripide presentava sulla scena Bellerophontes zoppo (Aristoph. *Pax* 146; *Acharn.* 426 sgg.). Ugualmente non sembra aver ulteriori conseguenze narrative il fatto che Aphidnos ferisce Kastor proprio alla coscia destra (Schol. *Il.* 3, 242).

Sull'altro punto sensibile dell'integrità fisica degli eroi, gli occhi, è quasi inutile dilungarsi, perché è abbastanza noto. E' stata rilevata [60] la straordinaria frequenza della cecità presso i veggenti mitici, tra cui si possono annoverare in un certo senso anche i poeti, da quelli mitici (Demodokos nell'Odissea, 8, 64) a quelli semileggendari come Omero stesso (da Thuc. 3, 104, 5 in poi) e quelli sicuramente storici, come Stesicoro [61]. Ma non solo veggenti e cantori, anche altri eroi, differentissimi per tipo e importanza, sono ciechi o vengono accecati: Orion cieco, guidato da Kedalion che porta sulla spalla, è un'imma-

---

[59 a] Una divinità — ma un *dying god* — che muore per una ferita prodotta al ginocchio durante la caccia, è Adonis: Bion 1, 7 sgg.; ecc.

[60] Halliday, *Gr. Divination*, 77 sgg.

[61] La leggenda del suo accecamento dovuto all'ira di Helena e della vista riconquistata mediante la palinodia è già diffusa nel periodo classico: Plat. *Phaedr.* 243 A sg.; Isocr. *Hel.* 64.

gine che quasi neanche ha bisogno del racconto, del resto caratteristico, dell'accecamento del cacciatore gigantesco da parte del re Oinopion di cui ha violentato la moglie (Hes. fr. 182 in Schol. Nic. *Ther.* 15). Un'avventura similmente erotica porta alla cecità il mite eroe educatore Phoinix[62]. Per un'altra colpa — la *hybris* che lo spinge a gareggiare con esseri divini — perde la vista il cantore Thamyris (Hom. *Il.* 2, 594 sgg.)[63]; ma neanche questo motivo è riservato a cantori: per la trasgressione dei limiti tra umano e divino paga anche Anchises con la vista (Theocr. in Serv. *Aen.* 2, 35), come il meno fortunato Erymanthos che ha soltanto veduto Aphrodite nuda (Ptol. Heph. 1 = Phot. *bibl.* p. 146 sg. Bekk.); ad Aipytos costa il lume degli occhi il solo fatto di esser entrato nel tempio di Poseidon a Mantinea (Paus. 8, 10, 3). A questi esempi che potrebbero esser moltiplicati, vale la pena, piuttosto, di aggiungere due osservazioni. L'una, che la cecità non è l'unica forma di anormalità degli occhi; di quell'importante eroe che doveva essere, per molti segni (come l'immagine sacra sull'agora di Elide e la fondazione, anche a lui attribuita, dei giochi olimpici), Oxylos, si sa che era monoftalmo o, piuttosto, non diversamente dal germanico Odin, trioftalmo, ove si contino anche gli occhi del suo cavallo[64]; d'altra parte si è già accennato al polioftalmo Argos. La seconda osservazione, forse un po' più sorprendente, è che l'anormalità degli occhi spesso risulta come una variante dell'anormalità delle gambe; tra i due difetti fisici, ben distinti nella realtà, sembra quasi delinearsi una singolare equivalenza mitica. Si pensi, infatti, non tanto ai casi in cui l'eroe appare sia zoppo sia cieco (come Oidipus che, zoppo nel nome, finisce per cavarsi gli occhi) quanto piuttosto a quelli in cui le due forme d'invalidità si presentano alternativamente, p. es. come effetti di una punizione divina: così Lykurgos, mentre secondo la versione sopra rammentata si taglia o ferisce la gamba, nella versione omerica (*Il.* 6, 139) per

---

[62] In Omero Phoinix naturalmente non è cieco; il padre lo maledice soltanto; ma in altre versioni lo acceca (Aristoph. *Ach.* 421; Apollod. 3, 175). Eitrem in Symb. Osl. 7, 1928, 67 pensa a un'equivalenza mitica tra evirazione e accecamento.

[63] L'espressione omerica πηρὸν θέσαν non è sicuro che si riferisca alla vista; ma cfr. Hes. fr. 246 e la tradizione posteriore.

[64] L'oracolo riguardante l'immigrazione dei dori nel Peloponneso lo indica, enigmaticamente, come trioftalmo: Apollod. 2, 175; Paus. 5, 3, 5.

punizione della sua ostilità contro Dionysos perde, anziché la gamba, la vista; così Anchises, come si è visto, secondo una variante diventa cieco in seguito alla sua relazione con Aphrodite, ma secondo un'altra (Soph. fr. 344) resta invece sciancato[65]. Forse ancora più caratteristico è il caso in cui i due malanni capitano, in modo indipendente, al medesimo personaggio: così su Orion non esiste soltanto il mito dell'accecamento, ma anche quello in cui uno scorpione gli morde, mortalmente, il tallone (Arat. *Phaen.* 641 sgg. Nic. *Ther.* 13 sgg)[66].

Ma non soltanto l'aspetto dell'eroe può esser mostruoso. Si è accennato poco fa a certi caratteri poco nobili di Herakles e alle discussioni cui essi hanno dato luogo tra gli studiosi. Ciò che ad ogni modo è necessario fare, è cessare di considerare Herakles come un caso isolato o eccezionale. La sua polifagia, p. es., è un carattere così spiccato e soprattutto così ampiamente valorizzato da un determinato genere di letteratura, da far dimenticare con troppa facilità gli altri eroi dotati di un appetito non meno mostruoso. Alcuni di questi, certo non per caso, entrano a far parte del ciclo di miti intorno a Herakles, ma non sono creazioni letterarie. Lepreus, p. es., è eponimo della città Lepreon; egli sfida Herakles, tra l'altro, anche a una gara mangiatoria e ciascuno dei contendenti mangia un bue intero; vinto, infine, viene ucciso dal suo troppo grande rivale (Paus. 5, 5, 4). Anche il mito di Syleus che tra altre cose più importanti include anche una gara di bevuta con Herakles, dev'essere più antico dei suoi monumenti letterari e artistici, a giudicare dalla "pianura di Syleus" (Συλέος πεδίον) in Tessaglia, documentata da Erotodo (7, 115)[67].

---

[65] Sia lecito ricordare anche un caso della mitologia romana: Horatius Cocles — certamente monoftalmo, in origine, dato il suo nome — è, secondo esplicite testimonianze letterarie (Dion. Hal. 5, 23-25; Plut. *Publ.* 16; *rei ger. praec.* 820 E), zoppo. Sullo sfondo di questa singolare connessione tra cecità e zoppaggine potrebbe apparire più significativo il giocoso brano di Eur. *Cycl.* 637-641 in cui i satiri, per esimersi della prova, si fingono zoppi e accecati dalla cenere.

[66] Le conseguenze di quest'episodio si vedono in cielo, dove la costellazione dello Scorpione "insegue" quella di Orione. Il mito *potrebbe* esser sorto in base all'aspetto astrale di Orion, ma non bisogna dimenticare che esso esiste anche in connessione con un eroe non catasterizzato: durante la sua lotta con l'idra di Lerna anche Herakles viene morsicato al tallone da un granchio mandato da Hera (Panyass. fr. 3 Kink. Apollod. 2, 79).

[67] Su Syleus v. F. Brommer in Arch. Jb. 59, 1944, 69 sgg.

Ma la polifagia non è legata esclusivamente al ciclo di Herakles [68]. Se questo grande eroe è (ed è chiamato) *buphagos,* esiste un personaggio — o forse più d'uno [69] — dal nome proprio Buphagos [70] che non sembra avere alcun rapporto con Herakles. Altrettanto vale per Idas, gemello di Lynkeus, che divide in quattro parti un bue, ma finisce per mangiarlo da solo lo stesso (Apollod. 3, 135; forse presupposto da Pind. *Nem.* 10, 60 sgg.). E' caratteristico, anche in questo campo, il procedimento omerico: è evidente che un eroe omerico nemmeno nell'Odissea può presentarsi come un mangiatore smisurato; tuttavia le allusioni, pur contenute, che l'autore dell'Odissea si permetteva in questo senso, e proprio a proposito del suo protagonista, erano abbastanza esplicite per provocare la costernazione dei pensatori ed eruditi dell'epoca classica [71]. Il passo di Ateneo dedicato all'argomento della polifagia (10, 411 A sgg.) [72], passo da cui risulta tra l'altro che Adephagia aveva anche un culto in Sicilia (416 B), rammenta anche diversi atleti — tra cui alcuni eroizzati [73] — intorno al cui appetito circolavano leggende non meno stupefacenti dei miti di Herakles (Milon di Crotone, Titormos dell'Etolia, Astyanax di Mileto). La polifagia degli atleti era, infatti, proverbiale (cfr. Eur. fr. 282), ciò che non escludeva voci non meno leggendarie sulla loro dieta.

Ma gli eroi appaiono insaziabili anche in un altro campo: il loro appetito sessuale era altrettanto robusto che la loro voracità. Anche per questo tratto Herakles è pronto a fornire l'esempio classico, fecon-

---

68 A questo ciclo è connesso anche Lityerses (Sosith. fr. 2, p. 522 Nauck²).

69 Cfr. J.H. Croon in JHS 75, 1955, 14.

70 Cfr. Paus. 8, 14, 9 e 8, 27, 17; il figlio di Iapetos appare naturalmente più un titano che un eroe (sulle affinità delle due "categorie" v. sotto a p. 345 sg.); egli è, ad ogni modo, eponimo di un fiume e, come tanti eroi (v. sotto p. 251 sg.), attenta alla verginità di Artemis.

71 Si tratta soprattutto di *Od.* 7, 215 sgg. Ma cfr. anche 9, 5 sgg. in cui l'eroe dichiara che per lui non esiste un *telos* più affascinante dell'allegria del banchetto, passo rilevato da Plat. *resp.* 3, 390 B, e 9, 162 = 557, 10, 184 ecc. Stanford *op.* c. 67 sgg. ricorda altri accenni del genere, perfino dall'Iliade. Sulla crescente ostilità per Odysseus nella letteratura greca v. lo stesso autore, 90 sgg.

72 Cfr. anche il ricco passo di Aelian. *v. h.* 1, 27.

73 Theogenes: sulla sua statua con la mano tesa e con l'epigramma di Posidippo di Pella che ne forniva la spiegazione (l'eroe chiedeva buoi da mangiare): Athen. 10, 412 E.

dando in una sola notte[74] le cinquanta figlie di Thespios. Ma bisogna aggiungere che nella mitologia eroica non si tratta soltanto di una esaltazione favolosa delle prestazioni virili: il sessualismo degli eroi passa nel mostruoso non solo da un punto di vista quantitativo, ma anche per le forme in cui si manifesta. Sono innumerevoli, anzitutto, i casi di violenza sessuale in cui si possono distinguere due forme fondamentali: il rapimento di donne e le violenze carnali propriamente dette. Senza essere il più tipico, forse, in questo campo, certamente neanche Herakles può fare a meno di questa caratteristica eroica: almeno in un caso[75], egli è esplicitamente dato per violentatore di una donna, nel caso di Auge che diventa madre di Telephos[76]. Quanto al ratto di donne — come il ratto di armenti (v. sotto a p. 258 sg.) — esso potrebbe certo avere fatto parte delle reali consuetudini di una società nomade e guerriera (su questo punto si tornerà in seguito), ma se si fosse trattato di "ricordi storici" certo più che millenari, la Grecia del periodo classico non avrebbe forse fatto il possibile per eliminarli, anziché conservarli e "inventarne" altri? Il tentativo del ratto della Kore, per esempio, da parte di Theseus e Peirithoos — già puerilmente evemerizzato da certi autori antichi[77] — difficilmente potrà sembrare un "ricordo storico" anche al più convinto

[74] Naturalmente, accanto a questa versione (Ephor. fr. 13 Jac.; Paus. 9, 27, 7) esisteva anche quella "razionalizzata" secondo cui il fatto avveniva in cinquanta notti consecutive (Apollod. 2, 66) e non mancavano nemmeno proposte concilianti come quella conservata in un frammento di Erodoro (20 Jac.), secondo cui l'eroe avrebbe posseduto sette delle Tespiadi per ciascuna di sette notti consecutive: esempio istruttivo, oltre che divertente, di una maniera di trattare la tradizione mitica, riducendo il prodigioso ai limiti dello straordinario.

[75] Ma esistono, sia pur sporadiche e tarde, altre notizie del genere: anche Pyrene, p. es. cade vittima della violenza dell'eroe che è *possessus Baccho*: Sil. It. 3, 420 sgg. Secondo il Myth. Vat. 2, 158 Herakles avrebbe violentato anche Megara. Ma l'espressione omerica su Tlepolemos ὃν τέκεν Ἀστυόχεια βίῃ Ἡρακληείῃ (*Il.* 2, 658) non implica già la stessa maniera di comportarsi dell'eroe?

[76] Eur. in Stob. *ecl.* 1, 20 Mein.; Paus. 8, 47, 4. La tradizione cerca di discolpare l'eroe: egli commette il fatto ἀγνοῶν (Apollod. 2, 146), in stato d'ubriachezza (Eur.).

[77] Philoch. fr. 18 Jac. cfr. Plut. *Thes.* 31, 4: Aidoneus è un re della Molossia, sua moglie si chiama Persephone, sua figlia si chiama Kora e per averla bisogna lottare con il suo cane Kerberos. La versione non-evemeristica risale alla tradizione epica. Hesiod. in Paus. 9, 31, 5 e Minyas fr. 1 Kink.

sostenitore di idee foucartiane. Il gran numero di eroi rapitori di donne — tra cui grandeggia quel Theseus che, secondo alcuni [78], è il supremo ideale del più alto spirito ateniese — rende a priori più verosimile che si tratti di un tema mitico. Tra i ratti di donne compiuti da Theseus, quello di Helena assume, — si direbbe: naturalmente (data la figura di Helena, su cui sotto, p. 302) — il maggior rilievo. L'eroe rapisce la bambina (Hellan. fr. 168 b Jac.) destinata ad essere, più tardi, la meta agognata da tutti gli eroi del suo tempo e causa della più grande guerra mitica: ma questo ratto non è un episodio isolato, bensì punto di partenza di una complessa vicenda mitica [79]. Simile è il caso per il ratto di Ariadne, coerentemente inserito nell'impresa cretese e ricordato in diverse varianti da Omero in poi. Nemmeno il ratto di Hippolyte è senza ulteriori sviluppi, ove si pensi che la guerra delle Amazzoni contro Atene ha lasciato diverse tracce nella toponomastica e nei culti di Atene [80]. Altri ratti e violenze fisiche [81] fanno corona intorno a queste grandi gesta mitiche. Ma Theseus non è certo il solo nemmeno tra i più grandi eroi, a comportarsi così poco cavallerescamente con le donne: tutti ricordano come i Dioskuri abbiano rapito le Leukippides (Theocr. 20, 137 sgg.); Kadmos acquista Europa, secondo una versione già rammentata (Ephor. fr. 120; Demagor. fr. 1 Jac.), per via di ratto; Achilleus rapisce, in Tanagra, Stratonike (Plut. *q.G.* 27). E gli esempi non finirebbero, come non finiscono quelli degli atti di violenza carnale. Di questi, a volte, rischiano di cader vittime dee immortali: Orion — che contro una mortale, la moglie del suo ospite a Chio, Oinopion [82], consuma la violenza, la tenta anche contro Artemis o contro l'iper-

[78] FARNELL, 339; cfr. SMSR 27, 1956, 136.

[79] Il ratto stesso avviene in un'occasione rituale: Helena sta danzando alla festa di Artemis Orthia (!): Plut. *Thes.* 31, 2. Tra le conseguenze: l'inimicizia dei Dioskuroi per Atene, la riconciliazione e la loro iniziazione nei misteri (*ibid.* 44, 1, ma v. sopra p. 124). La localizzazione delle vicende ad Aphidna già nella tradizione epica (ciclici e Alcm.): Schol. *Il.* 3, 242. Anche il tentato rapimento di Persephone per Peirithoos, mediante *katabasis* negli inferi, ha un seguito mitico nella *katabasis* liberatrice di Herakles.

[80] I dati in PFISTER, 127/452.

[81] Theseus violenta la figlia di Sinis: Plut. *Thes.* 29, 1. Istr. in Athen. 13, 537 A fa un elenco delle donne di Theseus, distinguendo tra di esse quelle avute ἐξ ἁρπαγῆς: ma l'elenco di queste ultime è tutt'altro che completo (da aggiungersi p. es. Antiope, Anaxo ecc.).

[82] Pind. fr. 72. In altre varianti Merope è figlia di Oinopion (Apollod. 1, 25) o di Atlas (Hellan. fr. 19 Jac.).

borea Opis (sopra p. 75), come la tentano anche Aktaion[83] e Alpheios (Telesill. fr. 1) e come Tityos[84] l'ha tentata contro Leto (Hom. *Od.* 11, 580 sg.), Ixion contro Hera[85] (Pind. *Pyth.* 2, 26 sg.) e Peirithoos, come si è appena visto, contro Persephone. Ancora più numerosi sono, naturalmente, i casi, in cui la violenza sessuale degli eroi si volge verso vittime mortali; dopo le analoghe gesta dei più celebri eroi basterà ricordare qualche altro esempio; quello di Aias che violenta Kassandra[86], di Sisyphos che secondo una versione (Hyg. *f.* 201)[87] violenta Antikleia, figlia di Autolykos; così agisce Epopeus nei riguardi della figlia di Lykurgos (Cypr. Procl. exc. p. 18)[87] e Myrtilos in quelli della donna del proprio padrone, Hip-

[83] Come per Orion, anche per Aktaion esistono diverse tradizioni; la sua tragica fine (per sbranamento) è motivata sostanzialmente in quattro modi: 1) Artemis è offesa, perchè egli si vanta miglior cacciatore di lei; 2) è gelosa, perchè egli vuol sposare Semele; 3) lo punisce per la tentata violenza (Hyg. 180) o 4) perchè l'ha vista nuda a fare il bagno. RADERMACHER 56 sgg. (dove si trovano le testimonianze relative) ha perfettamente ragione, quando esemplifica con questo caso l'insufficienza del metodo filologico applicato al mito; il valore mitico dell'una o dell'altra variante è indipendente dall'epoca della sua documentazione, e nulla esclude, di per sè, che una versione callimachea sia più autentica di una che è attestata già da Acusilao (la seconda). Ma dal punto di vista metodologico, il ragionamento di RADERMACHER va completato con due osservazioni: 1) l'autenticità di una versione non esclude affatto quella di un'altra, differente; può trattarsi di *varianti* autentiche — complementari o equivalenti — del mito (v. sopra, p. 29 sg.); 2) la comparazione in base alla quale egli dà la preferenza alla versione callimachea, distinguendo però in essa un nucleo originario ("non è lecito vedere una divinità") dal rivestimento "piccante" di gusto ellenistico ("dea nuda al bagno"), andrebbe estesa molto di più, e allora porterebbe alla giustificazione anche di altre varianti: cime si è visto ora, la violenza sessuale e la *hybris* (di cui sotto, p. 261 sg.), caratteri eroici frequenti e spesso legati, anche nella sola mitologia greca conducono ad attentati carnali contro dee.

[84] Tityos ha un *heroon* e culto: Strab. 9, 423.

[85] Hera violentata da Ardys, figlio di Hippokoon: Ps.-Phleg. in Westerm. p. 347.

[86] Di una violenza consumata presso l'altare di Athena si parla solo da Lycophr. 348-372 in poi. Ma cfr. già l'Iliupers. (Procl. exc., p. 49 Kink.): Κασσάνδραν δὲ Α'ἴας ὁ 'Ιλέως (= Οἰλέως) πρὸς βίαν ἀποσπῶν συνεφέλκεται τὸ τῆς 'Αθηνᾶς ξοανόν.

[87] Secondo altre versioni egli la possederebbe con il consenso del padre. L'episodio viene collegato con quello del ratto di greggi già ricordato da Hes. fr. 212.

[87a] Così i codici. Si emenda in Lykos. Ma nelle altre versioni rimasteci si tratta di Antiope, figlia di Nykteus, moglie di Lykos (Hyg. *f.* 7; Paus. 2,

podameia, appena rapita da Pelops (Pherecyd. fr. 37 b. Jac.); e perfino uno di quei rarissimi eroi di cui non si raccontava nulla di male (o almeno non ne è rimasta traccia), Aiakos, figlio di Zeus, βασιλεὺς χειρὶ καὶ βουλαῖς ἄριστος (Pind. *Nem.* 8, 7, sg.), Ἑλλήνων ὁσιώτατος (Plut. *Thes.* 10, 2), εὐσεβέστατος ἁπάντων (Apollod. 3, 159), ha almeno un'avventura di questo genere, quando con la violenza s'impossessa di Psamathe (Apollod. 3, 158).

L'irrefrenabile sessualità degli eroi [88] trascende i limiti, non soltanto quando si volge contro dee immortali, ma anche quando sbocca in contatti illeciti, incestuosi. Alla classica storia dell'involontario incesto di Oidipus fanno riscontro innumerevoli miti in cui l'incesto non appare affatto un tragico errore, ma un'infrazione consumata in piena coscienza [89]: Thyestes violenta la propria figlia Pelopia che darà nascita ad Aigisthos (Soph. in Nauck² p. 184), Oineus genererà con la propria figlia Gorge Tydeus (Pisand. in Apollod. 1, 75), Oxylos, figlio di Oreios, possiede la sorella Hamadryas (Pherenic. in Athen. 3, 78 b), Erechtheus la figlia Prokris (Hyg. *f.* 253), Makareus la sorella Kanake (Eur. in Nauck² p. 365), ecc. Ma quanti sono i racconti su metamorfosi dovute a incesti [90], quanti dovevano essere i

6, 1 sg.). Cfr. quell' "altro" Epopeus che violenta la propria figlia Nyktimene (!): Hyg. *f.* 204.

88 E, s'intende, delle eroine, nel cui caso naturalmente non si tratterà di atti di violenza, bensì di seduzioni, di adulteri, ecc. Così Aerope, moglie di Atreus, è amante di Thyestes (Apollod. *ep.* 2, 10), Prokris si lascia indurre all'adulterio da un personaggio di cui ella non sa che è il marito travestito (Pherecyd. fr. 34 Jac.). I numerosi adulteri di Penelope nella letteratura appaiono solo da Lycophr. 772 in poi, ma molto probabilmente appartengono allo strato preomerico del mito di questa singolare donna-anatra (i dati su queste avventure: RE « Penelope » 479 sg.). Si aggiungano le protagoniste dei vari racconti in cui ricorre il motivo "Potiphar": v. sotto a p. 302 sg.

89 Alla luce di questi casi così frequenti, anche a proposito di Oidipus si è tentati di giustificare l'interpretazione freudiana, considerando l'involontarietà dell'incesto con la madre e dell'uccisione del padre e il predominante motivo della fatalità come appartenenti allo strato letterario del mito. Il caso, del resto, è analogo a quello dei φόνοι ἀκούσιοι (v. sopra, p. 69 sgg., ma anche a p. 89). Per una giusta valutazione delle due possibilità occorre tuttavia tener presente anche il fatto che per una società arcaica la volontarietà o involontarietà di un'infrazione di tabu è d'importanza affatto secondaria rispetto al fatto stesso!

90 Come quelli su Myrrha, Byblis ecc. Ant. Lib. (p. es. 5) e Partenio ne narrano tanti, da render inutile un'ulteriore esemplificazione.

"cataloghi" mitografici sul tipo della favola n. 253 di Igino su « quae contra fas concubuerunt ». Un'altra deviazione dalle forme lecite dell'amore è l'omosessualità: tale essa appare, infatti, nei miti che non mostrano la caratteristica simpatia del periodo classico per la pederastia, nè l'indifferenza con cui la tratta una società per cui essa è abituale. Il ratto di Chrysippos da parte di Laios (Apollod. 3, 44)[91] sembra sia stata la colpa primordiale dei Labdakidai, quello di Ganymedes da parte di Tantalos (Phanocl. fr. 4 in Coll. Alex. Powell) fa parte delle numerose gesta ambigue di quest'ultimo, Thamyris, "fondatore" della pederastia (v. sopra, p. 177) commette, come si è visto, anche altre azioni che provocano la punizione divina (sopra, p. 247).

Ma la violenza eroica non si limita al campo sessuale. Gli eroi uccidono: si sarebbe tentati di dire che questa è la loro occupazione principale; infatti, sin dal "primo assassino" (Ixion: v. sopra, p. 177), la mitologia eroica non è che un susseguirsi di fatti di sangue. Si potrebbe perfino prescindere dalla guerra e dai combattimenti singoli, campi naturali dello spargimento di sangue, campi d'attività caratteristici degli eroi; anche al di fuori di essi sono ben rari gli eroi che non commettano almeno un omicidio. La motivazione dei loro omicidi è così varia, spesso così contraddittoria e soprattutto così sproporzionatamente insignificante, da suscitare l'impressione che nella maggior parte dei casi sia puramente secondaria: ciò che è importante è l'uccisione, non il suo motivo. Tipico è, anche in questo campo, Herakles che tra decine e decine di omicidi variamente motivati, uccide anche con un dito (Paus. 2, 13 8), per caso, si direbbe distrattamente, in seguito a una fugace irritazione, il piccolo coppiere di Oineus (Hellanic. Herodor. Nicandr. in Athen. 410 F e 411 A). Eroi ed eroine uccidono per caso (v. sopra p. 69 sgg.), per invidia, come Pelops uccide Stymphalos (Apollod. 3, 159) o Peleus e Telamon il fratellastro Phokos, per gelosia come Ino manda a morte i figli di Themisto (Eur. in Hyg. *f*. 4), per vendetta come Amphion e Zethos liquidano Dirke (Eur. in Hyg. *f*. 8), per sfida come i personaggi sul tipo di Amykos (Apollod. 1, 119; Theocr. 22, 27 sgg.), di Kyknos (Hes. *scut.* 57 sgg.), Eryx ecc., perfino per commissione, come Alkmaion la propria madre secondo gli ordini di Amphiaraos (Apollod.

[91] L'antichità del mito è attestata da raffigurazioni, cfr. RE « Oidipus » 2109.

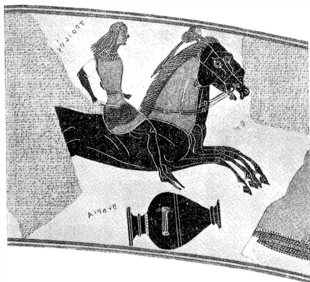
3, 86), per follia (v. sotto p. 266), per gusto, come lo spirito di Achilleus che sbrana una ragazza troiana (Philostr. *her.* p. 215 Kays.) — sembra che ogni motivo sia buono purchè il sangue scorra.

Ma come nel campo del sesso gli eroi non si accontentano di soddisfare in modo normale il loro smisurato appetito, ma incorrono nella violenza carnale e nell'incesto, così anche nelle loro gesta sanguinose raggiungono eccessi particolarmente spaventosi: se si prescinde dalla guerra, si può dire che tra le vittime degli eroi la percentuale dei parenti uccisi è elevatissima: padri come Laios, Agamedes, Temenos (Apollod. 2, 178), madri come Klytaimnestra, Eriphyle, figli come Toxeus ucciso da Oineus (Apollod. 1, 64) o come quelli di Herakles (Stesich. e Panyass. in Paus. 9, 11, 2) e di Ino, fratelli come Eteokles e Polyneikes, come Tenages ucciso dagli altri Heliadai (Diod. 5, 57, 2), mariti come quelli delle Danaidi, mogli come Megara uccisa da Herakles (Eur. *Herc.* 1000) o Antiope uccisa da Theseus (Ov. *her.* 4, 119), suoceri (Amphitryon uccide il suocero Elektryon: Hes. *scut.* II sg.), zii come Likymnios, cugini come Sinis ecc., sono tra le vittime più frequenti della furia omicida eroica. In luogo di ogni altra esemplificazione che, anche contenuta, riempirebbe pagine, basta ricordare che esistevano "cataloghi" mitografici su ciascun genere di parricidio, come risulta dalle favole nn. 238 (*qui filias suas occiderunt*), 239 (*matres quae filios interfecerunt*), 240 (*quae coniuges suos occiderunt*), 241 (*qui coniuges suas occiderunt*), 244 (*qui cognatos suos occiderunt*) e 245 (*qui soceros et generos occiderunt*) di Igino.

Un altro eccesso nell'eccesso è l'assassinio combinato con il sacrilegio: come Aias Oiliades *violenta* Kassandra presso l'altare di Athena, così Neoptolemos *uccide* Priamos sull'ara di Zeus Herkeios (*Iliup.* in Procl. exc. p. 49 Kink.) e Achilleus uccide Troilos, inseguito per amore, nel tempio di Apollon (Schol. Lycophr. 307).

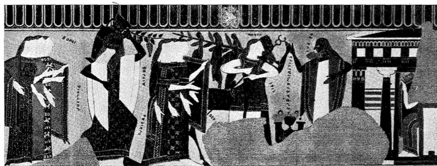
Gli atti di violenza, sessuale o sanguinaria, sono estremamente caratteristici degli eroi, ma non esauriscono tutto il loro "*dossier* nero". Quasi in contrasto (secondo categorie psicologiche certamente non valide per il mito) con la sfrenatezza della loro natura, gli eroi appaiono astuti, e oltre al versamento di sangue e alla prepotenza sessuale, si esercitano anche nelle arti, più sottili, dell'inganno e del furto. Non sembrerebbero, queste, arti conformi a una natura come Herakles: eppure non bisogna dimenticare che egli ruba la preziosa

mandria di cavalli di Iphitos e poi, quando questi, ignaro dell'identità del ladro, va a trovarlo, lo uccide a tradimento, violando anche il diritto dell'ospitalità (dall'*Od.* 21, 15 sgg. in poi). Come il tradimento, nelle sue forme più grossolane — si pensi all'agguato che egli tende agli Aktorione Molione, già vittoriosi su di lui e sicuri della tregua degli Isthmia (Pind. *Ol.* 10, 25 sgg.; Paus. 5, 2, 1 con espressa riprovazione) — così anche le astuzie e gli inganni che appaiono piuttosto sotto l'aspetto di bravure, sono caratteristici di quest' "ideale dell'uomo ellenico": un esempio di questi casi è l'episodio con Atlas che con inganno scarica sulle spalle dell'eroe il cielo, ma finisce per soccombere all'inganno con cui Herakles lo induce a riprendere il suo eterno peso (Pherecyd. fr. 17 Jac.; Apollod 2, 120; Schol. Ap. Rhod. 4, 1396-99 b). La presenza nella prestigiosa figura di Herakles di tratti simili sarebbe già quasi una garanzia del fatto che essi non mancheranno neanche ad altri eroi. Non è necessario pensare soltanto a quei pochi che nella tradizione si presentano addirittura come rappresentanti tipici dell'ingannatore, ma è bene menzionare anche questi; ed è forse istruttivo cominciare con una figura omerica. Neanche agli eroi omerici manca l'astuzia — si pensi solo allo stratagemma del cavallo di legno! — ma colui che, tra di loro, è astuto in modo esemplare, è Odysseus. Certo, nell'epopea, questo suo carattere appare più sotto l'aspetto della prudenza e della scaltrezza, che non sotto quello del dolo e dell'inganno disonesto. Ma non è forse significativo che perfino l'autore dell'Odissea ritenga necessario di alludere, con un espediente genealogico, alla vera natura del suo eroe, rammentando che suo nonno era quell'Autolykos che da Hermes stesso fu istruito nell'arte dello spergiuro e del furto (*Od.* 19, 395 sg.)? Che Odysseus abbia conservato l'eredità del nonno, risulterà naturalmente più dalla tradizione extraomerica che non dal ritegno del grande epos: si ricorderà l'obbrobriosa trappola tesa da Odysseus per vendetta a Palamedes (che era stato, in un momento, più furbo di lui, smascherando la sua finta follia), in conseguenza della quale il grande rivale dell'itachese finisce per esser condannato alla lapidazione (Apollod. 3, 8; Philostr. *her.* p. 180 sgg.); oppure il trucco con cui, sapendo che il primo greco che tocchi terra troiana è destinato a cadere, Odysseus salta per primo dalla nave, ma opportunamente sul proprio scudo, riservando così a Protesilaos il destino del primo caduto (Auson. *epitaph.* 12). Alla luce dell'allusione al nesso



Tav. 5. - L'inganno (cfr. p. 255 sgg.): il fanciullo Troilos fugge, inutilmente, davanti ad Achilleus che gli ha teso un'imboscata, mentre egli accompagnava la sorella a prender acqua alla fontana. Al motivo dell'uccisione a tradimento la tradizione associa quelli della crudeltà sanguinaria (sbranamento, *maschalismos*: Soph. fr. 566), del sacrilegio (Apollod. *ep.* 3, 32) e della violenza omosessuale (Phryn. fr. 13 N^2) (dettaglio).

Tav. 6. - Le nozze eroiche (cfr. p. 301 sg.): alle nozze di Peleus con Thetis affluiscono le divinità (dettaglio).



genealogico con Autolykos sarebbe difficile credere che il poeta omerico ignorasse queste o simili tradizioni, su cui avrà preferito sorvolare secondo i propri criteri di stile e di tono. Più liberamente egli può accennare a personaggi che non entrano direttamente nel suo racconto: così ad Autolykos stesso che già nell'Iliade (10, 267) appare esplicitamente come ladro. Su un personaggio del genere, però, naturalmente abbonderanno più le tradizioni non-epiche: si verrà a sapere che egli era capace di derubare perfino quell'altro modello di furberia che era Sisyphos, almeno fino al momento in cui quest'ultimo, con un'astuzia particolare non mise fine alla quotidiana attività dell'arciladro: in connessione con quest'episodio Sisyphos ottiene di possedere la figlia di Autolykos, prima che essa sposi Laertes, diventando così il vero padre di Odysseus (Schol. Lycophr. 344). Ma Sisyphos — primo re di Corinto, alle cui reliquie la città teneva tanto da non rivelare l'ubicazione della sua tomba [91a], anche se secondo una tradizione egli si sarebbe impossessato del regno con la violenza e avrebbe condotto una vita di brigante (Schol. Stat. *Theb.* 2, 380), — riuscì ad ingannare, ben due volte, la Morte stessa (Thanatos), una volta legandola e un'altra volta ottenendo con un inganno di poter tornare dagli inferi (Schol. *Il.* 6, 153, ma cfr. anche Theogn. 702 sgg.). Non meno celebre dei precedenti, per le sue analoghe capacità, era Tantalos, pur venerato nel culto (Paus. 2, 22, 2; Steph. Byz. Πόλιον) che aveva rubato agli dèi l'ambrosia e il nettare (Pind. *Ol.* 1, 60 sgg.), aiutato Pandareos a rubare il cane d'oro di Zeus (Paus. 10, 30, 2; Ant. Lib. 36) per poi spergiurare di non saperne nulla. Queste figure che nel corso della tradizione sono diventate i rappresentanti eroici più eminenti del ladrocinio e dell'inganno, fanno forse un po' impallidire le imprese affini di altri eroi. Ma Iason e Medeia non tendono forse, mediante un μέγας δόλος (Ap. Rhod. 4, 421 sgg.), la trappola mortale ad Absyrtos? Non è con un inganno che il grande Pelops — aiutato da Myrtilos, venerato come un eroe e figlio di Hermes, presso il tempio di questo dio a Pheneos (Paus. 8, 14, 4) — ottiene la vittoria su Oinomaos e la mano di Hippodameia, facendo svitare le ruote del carro al troppo esigente padre? Non è con una

[91a] Eumel. in Paus. 2, 2, 2, con il mito che già Sisyphos non avrebbe rivelato, nemmeno a Nestor, il luogo della sepoltura di Neleus.

truffa che Menelaos priva Aias Telamonios delle armi di Achilleus [92]? Non è un falso commesso nel sorteggio che permette a Kresphontes di impossessarsi della Messenia (Paus. 4, 3, 4 sg.)? Gli esempi si potrebbero moltiplicare a volontà e si è autorizzati a dire che non si tratta di un certo "tipo" d'eroe ingannatore, ma che l'inganno è caratteristico di tutta la vita eroica, che si tratti di grandiosi personaggi venerati in tutta la Grecia, come Herakles, o di eroi d'importanza puramente locale come Leukippos fondatore di Metaponto che mediante un inganno ingenuo [93] riesce nella sua impresa.

Gli eroi ladri raramente si dedicano al furto di tesori, come Trophonios e i suoi. Tanto più frequente è il furto o ratto di armenti — un motivo ricorrente della mitologia eroica che ha già colpito Pausania che gli dedica una caratteristica riflessione (4, 6, 3 sgg.), rilevando come la ricchezza "in quei tempi" consistesse soprattutto nel possesso di greggi. Ma il motivo ha un rilievo così singolare nella mitologia eroica, da richiedere anzitutto un'osservazione più attenta dei fatti stessi. Tutti ricordano l'impresa di Herakles che assolve uno dei suoi compiti, impossessandosi dell'armento di Geryoneus: e sarà appena un po' meno noto che lungo tutta la via del ritorno da quei margini occidentali del mondo, Herakles è minacciato di subire la stessa sorte del suo avversario rapinato, tanta è la concupiscenza che l'armento sveglia in altri personaggi mitici come, in Liguria, Ialebion e Derkynos (Apollod. 2, 109), in Sicilia Eryx (sopra, p. 106), a Roma Cacus, ecc. Grandi eventi mitici avvengono in connessione con armenti: la stessa guerra tebana che, secondo Esiodo (*op.* 163) distrugge gli eroi μαρναμένους μήλων ἕνεκ' Οἰδιπόδαο; il litigio tra Amphitryon ed Elektryon — un antefatto indispensabile della nascita di Herakles — scoppia περὶ βουσί (Hes. *scut.* 11 sg.); l'impresa centrale di Melampus è il tentato furto dei buoi di Phylakos e Iphiklos in favore del proprio fratello Bias che solo offrendo quei buoi

[92] Il fatto che è esplicitamente affermato dallo scoliasta di Sofocle appare presupposto già nel passo del tragico stesso: Soph. *Aias* 1135 sg. e schol. *ad l.*

[93] Strab. 6, 265: egli chiede la terra agli indigeni "per un giorno e per una notte"; quando l'indomani gli vengono a richiederla, dice che è giorno, ma non notte, e così via. Proprio la forma così primitiva dell'inganno mostra la grande arcaicità del motivo: si pensi al patto concluso da Indra con l'*asura* Namuci, secondo cui non lo aggredirà nè di giorno, nè di notte, nè con armi secche nè con umide: l'aggredisce, poi, all'alba (che non è giorno nè notte) e con un'arma fatta di schiuma.

può aspirare alla mano di Pero, figlia di Neleus (da *Od.* 11, 281 sgg. in poi); un armento richiesto come prezzo per la mano di un fanciulla appare anche in altri miti (p. es. di Iphidamas, nel passo pausaniano appena citato). Achilleus già da bambino si esercita nel rapire gli armenti dei Kentauroi (Stat. *Achil.* 1, 152 sgg.), per poi rapire, da grande, quelli di Aineias (Cypr. in Procl. exc. p. 20 Kink.), come del resto fanno gli altri eroi della guerra troiana (Aias Telamonios: Dict. 2, 27).

Come già a proposito del ratto delle donne (v. sopra, p. 250), anche in quest'occasione qualcuno potrebbe pensare che solo per la sensibilità moderna o anche per quella del classicismo greco si trattasse di fatti riprovevoli, mentre nell'epoca della formazione dei miti questi avessero rispecchiato semplicemente le reali consuetudini di un'arcaica società di nomadi guerrieri; si potrebbe perfino credere che le avventure di rapine — di donne o di armenti — apparissero, in quella lontana preistoria greca, come gesta degne e giustamente esaltate dei grandi eroi[94]. In tal caso astuzie, rapine e inganni non farebbero parte dei caratteri "mostruosi" degli eroi, ma, al contrario, servirebbero ad esaltare le loro capacità straordinarie. Su questo complesso di problemi si dovrà tornare ancora, per la terza volta: ma sin d'ora si può aggiungere qualcosa a quanto si è detto già a proposito del ratto di donne, che cioè in tal caso si avrebbe motivo di attendersi che la tradizione classica avesse fatto di tutto per eliminare — non solo attenuare o giustificare — i caratteri eroici inconciliabili con il suo orientamento culturale e morale. Se, invece, come appare da tutta la documentazione, essa li ha fedelmente conservati, pur manifestando la sua riprovazione o cercando di fornire giustificazioni di carattere evidentemente secondario, vuol dire che questi tratti continuavano ad apparire significativi, anche in un'epoca i cui ideali non erano più quelli dei nomadi guerrieri della lontana, troppo lontana preistoria: significativi, miticamente, o proprio in quanto contrastanti con le normali misure dei valori umane, o per qualche altra ragione che resterebbe da scoprirsi. In linea generale, si potrebbe sollevare la questione — ma ciò porterebbe ad allargare il discorso oltre misura — se il rilievo dato a determinati modi di comportamento

---

[94] Cfr. R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954, 76 (= *La rel. nella Grecia ant.*², 18 sgg.) sulla rapina come ideale di vita presso le popolazioni preagricole del mondo antico.

dei personaggi mitici abbia più senso là dove questi modi di comportamento corrispondono alle norme vigenti nella società, o invece proprio dove ne divergono [94a]. Senza entrare in modo impegnativo nella discussione di questo problema che difficilmente troverebbe una soluzione lineare e univoca, specie sulle limitate basi del materiale qui studiato, si può osservare tuttavia che il rilievo con cui i caratteri eroici osservati nel presente capitolo appaiono nella tradizione, non deriva loro dalla mentalità del periodo classico che, anzi, come si è avuto occasione di notare più volte, cerca di attenuarli o giustificarli, e quindi deve esser stato ancora più cospicuo in quelle forme del mito che non sono state ancora filtrate attraverso i nuovi criteri estetici e morali: si tratta dunque di caratteri autenticamente mitici. In secondo luogo si può mostrare anche in concreto, cioè al di fuori d'ogni teoria generale, che a prescindere dai giudizi o dagli ingenui tentativi di giustificazione degli autori classici, anche sul piano puramente religioso, cade su di essi un'ombra di condanna e di mostruosità.

Come, infatti, si è visto che p. es. la violenza sessuale degli eroi in diversi casi si carica di un carattere sacrilego (Aias e Kassandra) o diventa addirittura una violenza contro le divinità stesse (sopra, p. 251 sg.), come il furore sanguinario porta anche contro i sacri legami della famiglia — e, a volte, anch'esso direttamente contro le divinità [95] — così anche l'inganno e il furto o la rapina possono consumarsi direttamente ai danni delle divinità o dell'ordine da loro protetto e rivelarsi quindi quello che realmente sono, non per la moralità filosofica, ma per il mito: empietà e mostruosità. Prima di scendere

---

[94a] Che il già ricordato Trickster dei Winnebago, nel primo episodio del suo ciclo mitico, vuol partire sul "sentiero della guerra", è un momento narrativo che attinge tutto il suo significato dal fatto che il capo dei Winnebago mai agisce così: Radin, *The Trickster*, p. 54/1.

[95] Non sempre gli eroi seguono la saggezza omerica di Diomedes (*Il.* 6, 128 sgg.) che preferisce astenersi dal combattere contro dèi — saggezza, tra parentesi, acquisita dall'eroe dopo che egli stesso ha ferito Aphrodite (5, 330) e Ares (5, 855 sgg.). Non solo davanti a Troia, gli eroi aggrediscono le divinità — il caso di Lykurgos rammentato da Diomedes è tutt'altro che isolato: solo il fulmine di Zeus separa (per Apollod. 2, 114) Herakles lanciatosi contro Ares quando questi è accorso in aiuto di suo figlio Kyknos (Hes. *scut.* 461 sg. dove H. ferisce Ares). Otos ed Ephialtes muovono guerra a tutto l'Olimpo (*Il.* 6, 128 sgg.).

alle esemplificazioni [96], è necessario allargare un po' l'argomento in discussione, facendolo risalire a quel concetto religioso greco che è alle sue basi, il concetto della *hybris*.

Si tratta di un'idea essenzialmente religiosa, non riducibile alle categorie di una morale umana, sulle quali si rifrange perciò in molteplici maniere, assumendo ora l'aspetto della violenza o prepotenza, ora quello della superbia o tracotanza, ora dell'empietà o sacrilegio, ora perfino quello di un'eccessiva sicurezza di sè, ora d'un eccesso di qualsiasi genere: in sostanza è sempre un disconoscimento dei limiti che la concezione religiosa greca pone all'essere umano — concezione ben più antica non solo della filosofia, ma di tutta la documentazione letteraria sulla grecità, dal momento che essa pervade anche la poesia omerica.

Ora, al di là dei singoli caratteri eroici "riprovevoli" finora trattati e che tutti, più o meno, hanno la loro ultima radice nella *hybris*, è questa stessa che appare, esplicitamente, come uno dei tratti più salienti della natura eroica. Discendenti di dèi, fondatori di culti divini, protetti dagli dèi e spesso venerati nel tempio o sull'altare stesso di una divinità [97], gli eroi sono quel che vi è di più vicino agli dèi, non per niente son detti, come si è visto, ἡμίθεοι o, nell'epica, δῖοι, non per niente spesso oscillano anche i limiti tra dio ed eroe e si incontrano anche casi-limite come un ἥρως θεός o un dio invocato come ἥρως (v. sotto, p. 362 sgg.); ma nonostante tutto questo, l'eroe non di rado appare come antagonista della divinità, offende e disprezza gli dèi, manifestando nei più vari modi, ma spesso anche direttamente, la sua *hybris*. Le incarnazioni esemplari di questo atteggiamento sono note a tutti: già Pindaro sceglie, nella prima Olimpica, come prototipo della *hybris* il già ricordato Tantalos [98], Kapaneus

---

[96] Ma alcuni esempi si sono già visti: Tantalos che ruba agli dèi, Sisyphos che li inganna; si aggiunga ancora come esempio di violenta rapina sacrilega quella con cui Herakles s'impossessa del tripode di Apollon a Delfi (sopra, p. 195).

[97] Un elenco antico degli eroi sepolti in templi divini: Clem. Al. *protr.* 3, 45, 1. Elenchi moderni: EITREM, 1120 sg.; PFISTER 450 sgg. Il seppellimento « ad sanctos » come realtà storica risale in Grecia fino al minoico: CH. PICARD in CRAIBL 1944, 7 sgg.; cfr. W. VOLLGRAF, *L'inhumation en terre sacrée*, Paris 1952.

[98] Già nell'epica egli rivela questo carattere, pretendendo una vita uguale a quella degli dèi: *Nostoi* fr. 10 Kink.

che vuol espugnare Tebe θεοῦ τε γὰρ θέλοντος ... καὶ μὴ θέλοντος (Aeschyl. *Sept.* 427 sg.); Salmoneus che si atteggia a Zeus fulminatore, rivestendo gli attributi del dio supremo [99]; ma se queste figure sono esemplari, non sono le uniche. Kaineus, già incontrato in altra connessione, erige la propria lancia in mezzo all'agora pretendendo che la gente le tributi adorazione (Schol. *Il.* 1, 264). Di Peirithoos Ovidio dice esplicitamente: « deorum spretor erat mentisque ferox » (*met.* 8, 612 sg.). Il grande Aias disprezza l'aiuto divino con cui tutti sono capaci di vincere e manda via Athena che gli appare al fianco nel combattimento (Soph. *Ai.* 758 sgg.); l'altro Aias, pur dovendo la propria salvezza a Poseidon, si vanta di essersi salvato contro il volere di Athena (*Od.* 4, 499 sg.). Anche eroi minori (o meno conosciuti) come Agron, Byssa e Meropis, nipoti del "primo re" Merops, appaiono ὑπερήφανοι καὶ ὑβρισταί in quanto, dediti all'unilaterale venerazione della Terra, disprezzano gli altri dèi e si rifiutano di sacrificar loro (Ant. Lib. 15). A volte non si conosce il fatto mitico o l'atteggiamento con cui un eroe si merita la definizione di ὑπέρβιος, ὑπέρθυμος, ecc., come è il caso di Perieres, il meno noto degli Aiolidai [100]; altre volte alla definizione corrispondono fatti precisi, come nel caso di quell'Epopeus che — fondatore del tempio di Athena a Sicione e sepolto lì presso l'altare (Paus. 2, 6, 3 e 2, 11, 1), manifestava la propria ἀνομία καὶ ὕβρις (Eumel. in Paus. 2, 1, 1) in modo tangibile: τοὺς θεοὺς εἰς μάχην προκαλούμενος τὰ τεμένη καὶ τοὺς βωμοὺς αὐτῶν ἐλυμαίνετο (Diod. 6, fr. 6, 2). Se non contro gli dèi stessi, infatti, contro i loro templi si rivolge la tracotanza eroica: così Phlegyas, che pure è nonno del mite Asklepios (Hom. *hymn. Aesc.* 3), devasta il tempio delfico (Schol. Stat. *Theb.* 1, 713) [101]. Amphion, il magnificato fondatore di Tebe tenta di occupare lo stesso tempio (Hyg. *f.* 9) e forse per questo già nell'epica antica (*Minyas* in Paus. 9, 5, 9) appare negli inferi. Così Kaanthos, figlio di Okeanos, visto che la sorella amata, Melia, è stata rapita da Apollon, incendia il tempio del dio, provocando così la

---

[99] Da Soph. fr. 495 in poi; Diod. 6, fr. 6-7, Hyg. *f.* 61; ma Salmoneus è definito ἄδικος già in Hes. fr. 7, v. sotto n. seguente.

[100] Hes. fr. 7: Αἰολίδαι δ' ἐγένοντο θεμιστοπόλοι βασιλῆες / Κρηθεὺς ἠδ' Ἀθάμας καὶ Σίσυφος αἰολόμητις, / Σαλμονεύς τ' ἄδικος καὶ ὑπέρθυμος Περιήρης.

[101] Phlegyas come prototipo del disprezzatore di dèi: Verg. *Aen.* 6, 618 sgg. Φλεγυᾶν = ὑβρίζειν secondo Schol. *Il.* 13, 301.

freccia che lo uccide (Paus. 9, 10, 5). Solo il grande Herakles può impunemente manifestare la sua *hybris*, anche direttamente nei confronti degli dèi, minacciando con le armi, per esempio, Helios e Okeanos (Pherecyd. fr. 18a Jac., Apollod. 2, 107); e anche quando, avendo rapito empiamente il tripode di Delfi, viene a conflitto diretto con Apollon, non soccombe, ma ne viene separato dal fulmine di Zeus (Apollod. 2, 130): esito analogo a quello della sua lotta già menzionata con Ares [102].

Ma non soltanto nelle aggressioni dirette agli dèi o ai loro templi i greci scorgono le manifestazioni più dirette della *hybris*; un'altra categoria di gesta, altrettanto caratteristiche degli eroi, che la tradizione mette sullo stesso piano, è quella in cui l'aspetto "superbia" prevale sull'aspetto "violenza" del medesimo atteggiamento, sfociando nel non-riconoscimento della superiorità divina, nella sfida lanciata agli dèi, nel gareggiare con loro: alcuni di questi casi sono stati già occasionalmente menzionati, come quelli di Orion e Aktaion (Eur. *Bacch.* 337; Diod. 4, 81) che si vantano migliori cacciatori di Artemis, quello di Thamyris che sfida le Muse stesse a una gara di canto, altri sono universalmente noti, come quello di Niobe che contrappone il numero dei suoi figli a quello dei Letoidi (*Il.* 24, 605 sgg.) o di Marsyas che rivela un altro dei suoi caratteri eroici (v. sopra, p. 91 e sotto, p. 323) sfidando a gara di musica (Apollod. 1, 24) o di sapienza (Xen. *anab.* 1, 2, 8) Apollon stesso, altri, invece, traspaiono appena da qualche fugace e isolata menzione, come quello di Side, moglie di Orion che gareggiava in bellezza con Hera (Apollod. 1, 25). Questi miti che si concludono regolarmente con una terribile punizione divina, erano abbastanza numerosi per invogliare i mitografi a compilarne interi "cataloghi" [103].

Prima ancora della condanna morale di un'epoca di nuova sensibilità, nel mondo mitologico una condanna divina colpisce, e ben più duramente [104], la *hybris* eroica: ed è la violenza della punizione

[102] Per entrambi gli eventi mitici le raffigurazioni precorrono ai testi rimastici, cfr. Robert 2, 587/4 e 509.

[103] Un ἀσεβῶν κατάλογος, di Lysippos, è menzionato da Schol. Ap. Rhod. 4, 1093.

[104] Tanto è vero che la morale umana trova — e trovava già nell'antichità — eccessiva la punizione divina di certe forme della *hybris*: già l'Odissea lamenta (5, 118 sgg.), p. es. — è vero che dal punto di vista delle dee inte-

divina che mostra come non solo le dirette offese recate agli dèi, ma anche quelle contro l'ordine da loro protetto rientrino nello stesso genere di considerazioni; perciò le violenze, gli eccessi, le aberrazioni degli eroi anche sul piano mitologico, indipendentemente cioè dal giudizio morale del periodo letterario, appaiono come tratti "negativi" o "mostruosi".

Prima di chiudere questa rassegna dei caratteri mostruosi degli eroi — rassegna, come si è detto, forse troppo lunga rispetto all'economia generale del lavoro, ma anche troppo succinta rispetto all'enorme abbondanza del materiale — bisogna ricordare un'altra, singolare "anormalità" frequente nel mondo epico. Molto spesso [105] gli eroi sono *folli*. Che anche a questo riguardo sia proprio Herakles — lo Herakles μαινόμενος — a venire in mente a chiunque, ormai non sorprende più: non vi è carattere eroico — splendido o mostruoso — che egli non rappresenti in modo esemplare. Più d'una volta Herakles perde il lume della ragione: il suo *furor* memorabile resta quello in cui stermina i propri figli avuti da Megara (Stesich. e Panyas. in Paus. 9, 11, 2); ma egli diventa folle anche dopo l'uccisione di Iphitos (Apollod. 2, 129 sg.) [106]. Un'altra follia eroica che ha fornito argomento al teatro tragico ateniese è quella di Aias Telamonios: basta pensare alla tragedia sofoclea [107]; ugualmente non richiede altra documentazione che la trilogia eschilea, l'esempio veramente classico dell'eroe pazzo, Orestes. Per ragioni analoghe a quelle di quest'ultimo, anche un altro matricida cade in preda alla follia: Alkmaion [108]. Come per le altre "mostruosità", così anche per la follia l'epopea omerica apparirà reticente: eppure, chi non ricorda la descrizione

---

ressate! — che i mortali (eroi) amati dalle dee vengono eliminati crudelmente dagli dèi. Le vittime della punizione divina della *hybris* diventano personaggi tragici che suscitano anche compassione, specie quando si tratta di una trasgressione involontaria (p. es. Oidipus) che nessuna morale umana condanna.

[105] Gli antichi stessi hanno notato la singolare frequenza della pazzia eroica: cfr. Cic. *Tusc.* 3, 11, la cui esemplificazione è tuttavia assai ridotta. Tra i moderni, cfr. RADERMACHER, 107.

[106] Non è chiaro, se Cypr. p. 18 Kink. alluda a questa o a un'altra follia dell'eroe: Nestor racconta a Menelaos τὴν 'Ηρακλέους μανίαν.

[107] La follia di Aias è però documentata già nell'*Ilias parva*: Procl. exc. p. 36 Kink. Caratteristicamente, Pindaro evita di parlarne (*Nem.* 8, 23; 7, 25 sg.).

[108] La follia dell'eroe è presupposta da Thuc. 2, 102, 5.

impressionante, per quanto contenuta, del singolare squilibrio mentale che colpisce Bellerophontes alla fine della sua carriera, secondo l'Iliade (6, 200 sgg.)? In buona parte dei casi — ma non sempre — la follia stessa è già una punizione divina di qualche misfatto: Athena manda la follia sulle Kekropides (Apollod. 3, 189) per la loro disobbedienza; Hera, secondo una versione (Acusil. fr. 14 D.-K. = 28 Jac.) sulle Proitides che la offendevano; spesso, più che di misfatto in senso astratto, si tratterà di un'offesa recata a una singola divinità in obbedienza ad un'altra: così Hera punirà con la follia le amanti di Zeus (Io: Aeschyl. *Prom.* 673 sgg.) e i loro figli (p. es. è Hera che manda Lyssa a Herakles: Eur. *Herc. fur.* 830 sgg.) o coloro che li proteggono (p. es. Athamas e Ino, secondo una versione, Apollod. 3, 28; secondo Hyg. *f.* 2 è invece Zeus che colpisce di follia Athamas). Ma se la follia viene dagli dèi, è naturale che sia spesso il dio della μανία per eccellenza, Dionysos, a mandarla; e non solo ai vari personaggi che nelle varie parti del mondo greco si oppongono all'accoglimento del suo culto — come le donne della famiglia di Pentheus a Tebe (Eur. *Bacch.* 1079 sgg.), le Proitides, secondo un'altra versione (Hes. fr. 27) ad Argo, Lykurgos in Tracia (Apollod. 3, 35) ecc. o ad altri che direttamente l'offendono, come i pirati etruschi (Apollod. 3, 38), ma anche ad altri, come p. es. Antiope (Paus. 9, 17, 6) che la tradizione letteraria presenta come innocente vittima e la cui colpa sta solo nell'esser riuscita a far trionfare, alla fine, la propria causa contro quella Dirke che la stessa tradizione presenta nei colori più nefandi ma che — non si capisce bene perchè [109] — è protetta da Dionysos. In altri casi, la follia colpisce coloro che vedono una divinità [110] o anche soltanto la sua immagine: Alopekos e Astrabakos, ritrovando l'immagine cultuale di Artemis Orthia, impazziscono; Eurypylos che nel *larnax* trovato a Troia scorge l'immagine di Dionysos, diventa folle immediatamente, nè guarisce prima di arrivare a Patrai, dove il suo arrivo dà origine alla soppressione dei sacrifici umani in onore di Artemis (Paus. 7, 19).

[109] Ma Dirke, senza alcun nesso ragionevole con il resto della sua storia, appare come baccante (Hyg. *f.* 7). Certo, la sua tomba segreta e il segreto sacrificio che vi celebra lo *hipparchos* in carica (v. sopra, p. 119), il suo sbranamento, la sua eponimia ecc. fanno intravedere un mito ben più significativo di quello della cattiva rivale, cui si limita la letteratura.

[110] Il "coribante" Skamandros alla sola vista di Rhea impazzisce e si getta nel fiume che porterà il suo nome: Ps.-Plut. *de fluv* .13, 1.

* * *

Non si vuol affermare che i fatti sopra illustrati diano un quadro completo dei principali caratteri che la mitologia attribuisce agli eroi. Essi mettono in luce, tuttavia, alcuni di quei caratteri eroici, sui quali gli studi moderni — non meno di un Omero o di un Pindaro, ma meno perdonabilmente — hanno sempre preferito sorvolare.

Prima di avviare il discorso verso qualsiasi genere di conclusione che si possa trarre dal materiale esposto, sarà opportuno — anche questa volta (v. sopra p. 188 sgg.) — discutere qualche dubbio che potrebbe sorgere intorno al suo valore intrinseco; ciò sembra necessario soprattutto in questo caso, dato che si tratta di elementi mitici che (almeno apparentemente: v. sotto, p. 285 sgg.) non hanno nemmeno quel limitato appoggio in paralleli fatti d'ordine cultuale che in una certa misura "autenticava" il materiale mitico trattato nei capitoli precedenti.

Intorno all'autenticità mitica, cioè religiosa, dei fatti trattati non dovrebbero esistere dubbi considerevoli: la grande frequenza dei caratteri mostruosi che si riscontrano nell'aspetto fisico e nel comportamento dei personaggi della mitologia eroica non si spiega, certo, con nessuno dei fattori extrareligiosi che hanno contribuito all'alterazione delle tradizioni mitiche: sia l'arte e la poesia, sia le tendenze filosofico-morali della Grecia classica e postclassica avevano tutte le ragioni di sorvolare su di essi, o, se non era possibile, almeno di attenuarli, di non metterli in risalto; essi, se mai, restano frequentemente documentati *malgrado* l'orientamento di pensiero e il gusto artistico della grecità storica che certamente non avevano motivo di crearli. L'ultima parola, in questa questione, spetterà evidentemente alla comparazione: ma sarebbe troppo facile indicare la frequenza di esseri mostruosi nelle più varie mitologie del mondo e perfino nelle attuali tradizioni popolari [111] — troppo facile e per nulla conclusivo, perchè la somiglianza esteriore di singoli elementi non dimostra nulla; per istituire

[111] A titolo di pura curiosità (almeno a questo punto), voglio segnalare un fatto poco noto dal campo della devozione popolare della Grecia moderna, difficilmente privo d'ogni nesso con la tradizione eroica: tra i santi venerati in Grecia si trova non soltanto un S. Giovanni il Cacciatore (Attica), ma anche figure come S. Giorgio l'Ubriaco (Nasso), S. Nicola l'Assassino (Tessaglia) e S. Giorgio il Vampiro (Argolide): A.J.B. Wace in Antiquity 30, 1956, 156.

la comparazione tra gli eroi mostruosi greci e le varie figure mostruose di altre mitologie, sarebbe necessario capire la ragion d'essere della mostruosità degli uni e delle altre (che potrebbe esser totalmente differente), il suo posto e la sua funzione nell'ambito del posto e della funzione di questi esseri stessi nelle varie religioni; in altri termini, in luogo della comparazione di singoli caratteri isolati, bisognerebbe arrivare a quella di strutture simili di cui quei caratteri fanno parte (v. sotto, p. 381).

Ma se la frequenza e la non-spiegabilità con ragioni extrareligiose dei caratteri mostruosi degli eroi greci danno, almeno provvisoriamente, una sufficiente garanzia della loro autenticità mitica, restano altri problemi che richiedono un po' di riflessione. Uno di questi è analogo a quello discusso più sopra (p. 191 sgg.) e che riguardava la questione, se i singoli caratteri tipici riscontrati nella massa dei culti e miti eroici potessero esser attribuiti agli eroi come tali, o non creassero, invece, precise distinzioni tra diversi tipi o categorie di eroi. Anche ora, infatti, si è visto un certo numero — non esiguo, per la verità, — di eroi dotati di caratteri fisicamente o "moralmente" mostruosi, si sono visti eroi giganti e nani, androgini e teriomorfi, zoppi, ciechi, assassini, ladri, truffatori e sacrileghi: ma si può, in base a questi casi, affermare senz'altro che l'eroe come tale è mostruoso o, in altri termini, che la mostruosità è un carattere tipico dell'eroe? oppure, se non si vuol perdere l'aderenza ai fatti, bisogna limitarsi a dire che tra gli eroi vi sono molti che hanno qualche carattere mostruoso?

Intanto, anche dicendo soltanto che nel mondo eroico greco abbondano figure che non rispondono alle norme di un ideale umano o sovrumano, si fa una constatazione non priva di una certa portata generale: essa implica, infatti, che i greci *potevano* considerare (e venerare) come eroi anche esseri mostruosi, e questo fatto, da solo, getta una determinata luce sulla concezione greca degli eroi. Ma si può andar oltre.

Tra gli esempi — tutt'altro che esaurienti — citati per ogni singola specie di mostruosità, figurano eroi che difficilmente potrebbero considerarsi come appartenenti a una particolare categoria, a quella cioè degli eroi mostruosi, ben distinta da quella (presunta) degli eroi di sovrumana perfezione. Herakles, a più riprese, i Dioskuroi, Theseus, Iason, Peleus, Achilleus, Bellerophontes, Pelops,

Oidipus, Odysseus, eroi tra i più celebri e i più venerati — oltre che tra i più "personali" come figure, e quindi già per questo difficilmente inseribili in una categoria particolare — hanno rivelato aspetti tutt'altro che "ideali".

Ma anche contro questa evidenza potrebbe sollevarsi — almeno da parte di chi non volesse arrendersi ai fatti — un'obiezione. D'accordo, si direbbe, può accadere anche agli eroi più grandi e sublimi di caricarsi di qualche tratto poco nobile o attraente: ma non si tratterà di caratteri secondari, contratti, quasi casualmente per via di una contaminazione con altre figure, di elementi magari folkloristici che sono rimasti attaccati ai grandi personaggi del mito? Malgrado tutto, infatti, — si continuerebbe a dire — non è giusto abolire ogni differenza tra i grandi e sovrumani eroi e certi personaggi decisamente, tipicamente mostruosi: Theseus può rapire e, con l'occasione, violentare donne, ma non si confonderà con un bestiale Tityos; Herakles può rubare, una volta tanto, una mandria, ma non è certo da paragonarsi a un arciladro come Autolykos; Pelops ricorre, sì, all'inganno in un particolare momento, decisivo, della sua esistenza, ma non è un truffatore nato come Sisyphos; un Aias Oiliades, un Neoptolemos possono incorrere per caso in un sacrilegio, ma non sono da confondersi con i rappresentanti tipici dell'ἀσέβεια quali sono un Tantalos, un Salmoneus o un Kapaneus. Si concederà che i limiti non sono del tutto netti, ma si dirà che tra la massa degli eroi, come tra quella dei mortali, vi sono personaggi buoni e cattivi, belli e brutti, anche se i primi possono avere qualche difetto e gli ultimi qualche pregio...

Contro questa posizione — preconcetta ed accomodante nello stesso tempo — si possono far valere alcuni argomenti, decisivi ciascuno per conto suo e ancora più decisivi, irrefutabili, nel loro insieme.

Il primo e più semplice, più chiaramente fondato sui fatti, è che non solo occasionalmente e secondariamente anche agli eroi più prestigiosi possono attaccarsi caratteri fisicamente e "moralmente" mostruosi, ma in realtà non vi è *neppure uno* tra gli eroi sufficientemente conosciuti dalla tradizione mitologica che sia assolutamente privo di simili caratteri: il lettore è invitato a far la prova, scegliendo a caso un eroe, purchè si tratti di uno su cui esistano diversi racconti mitici.

Il secondo argomento è quello opposto e complementare. Se, infatti, anche lo ἥρως θεός, Herakles, unisce in sè quasi tutti i caratteri mostruosi, se l'affascinante personaggio del δῖος Ἀχιλλεύς appare anche come gigante, dal piede anormale, velatamente androgino, stupratore [112], rapitore di donne e di armenti, assassino bisognoso di purificazione, e sacrilego nel trattare la salma di Hektor, se perfino del giusto Aiakos si è scoperto — tra i pochissimi miti che se ne conoscono — un'azione indegna, d'altra parte non vi è eroe "cattivo" o mostruoso che non mostri qualche aspetto positivo e sovrumano. Anzitutto, anche questi eroi sono venerati nel culto [113] e hanno gli stessi caratteri che sono normalmente attribuiti agli eroi in generale. Tantalos, p. es., è figlio di Zeus (Eur. *Or.* 5; Plat. *Cratyl.* 395 E), venerato nel culto in più d'un luogo della Grecia [114], eponimo di una città di nome Tantalis (Plin. *n. h.* 5, 117), antenato, quale padre di Pelops (Cypr. fr. 9 Kink.), di una delle famiglie di maggior rilievo mitico. Ora, nel mito, egli appare come commensale degli dèi: ciò potrebbe rappresentare soltanto una situazione di partenza del mito, destinata a dar maggior rilievo alle sue "colpe"; ma ecco che anche le sue "colpe", la sua smisurata *hybris*, il sacrilegio, il furto, hanno un aspetto "positivo". Se, infatti, una tradizione di documentazione recente (Schol. Lycophr. 152) afferma che offrendo il proprio figlio in pasto agli dèi, Tantalos ha dato prova della sua ospitalità, se, in versione evemeristica, fa di Tantalos un sacerdote, εὐσεβὴς καὶ θεόσεπτος, conoscitore dei misteri (!), si esiterà a considerare questi tratti del personaggio come sviluppi o alterazioni della sua tradizionale figura di peccatore prototipico sanzionata già dall'Odissea. Del resto, vi è un motivo di grande importanza mitologica nelle tradizioni su Tantalos; secondo un racconto, egli viene punito

---

112 Cfr. Stat. *Achil.* 1, 641; Serv. *Aen.* 2, 477 per la violenza su Deidamia.

113 Cosa che troppo spesso si dimentica: v. sopra per Geryoneus e Tityos!

114 Le sue ossa erano custodite in un monumento di bronzo sormontato dalle immagini di Artemis, Zeus e Athena, nella zona sacra di Demeter Pelasgis (dove era anche la tomba di Pelasgos): Paus. 2, 22, 2. Pausania tuttavia rileva che la tomba dell'eroe era sul Sipilo. Steph. Byz. Πόλιον ricorda un culto di Tantalos nell'isola di Lesbo.

esattamente come Prometheus [115]. E, infatti, una delle sue colpe principali è una colpa tipicamente "prometeica", il furto del nettare e dell'ambrosia riservati agli dèi, con cui Tantalos non può voler altro che procurare l'immortalità agli uomini. L'altro peccatore paradigmatico, Sisyphos, è re di Corinto — i corinzii si chiameranno Sisyphidai (Nicandr. *alexiph.* 606) esattamente come gli ateniesi Kekropidai o Theseidai — è antenato (padre o nonno) di Minyas (Schol. *Il.* 2, 511 B e C), di Proitos (Paus. 10, 30, 5), fondatore degli Isthmia (Pind. fr. 5, cfr. hypoth. *Isthm.*), ed è esaltato non solo come il più astuto, ma anche come il più sapiente degli uomini [116]. E il suo grande mito, il ritorno dallo Hades [117] è ugualmente un mito della lotta umana per l'immortalità, paragonabile alla *katabasis* di un Herakles. Lykaon, altro classico esempio della ὑπερηφανία ed ἀσέβεια, altro sacrificatore di un bambino (o di un proprio figlio: Schol. Lycophr. 481 o nipote: Hyg. *astr.* 2, 4) è nello stesso tempo prototipo della δικαιοσύνη (Nic. Dam. fr. 38 Jac.) che supera nella saggezza delle sue istituzioni perfino suo padre, Pelasgos (Paus. 8, 2, 1); è fondatore di città (Lykosura) e degli agoni Lykaia, antenato degli Arcadi e dei Driopi. Tutti questi caratteri positivi della figura hanno indotto qualcuno [118] a vedere in essi i residui di una "più antica" tradizione in cui Lykaon sarebbe stato pio e saggio — ma, a parte il fatto che tutte le simili costruzioni "stratigrafiche" [119] relative alle figure mitiche sono arbitrarie e indimostrabili, finchè non si fondano su solide basi comparatistiche, nel caso concreto esse man-

[115] Ascl. Trag. fr. 30 Jac.: Τάνταλος Διὸς καὶ Πλουτοῦς συνδιατρίβων τοῖς θεοῖς καὶ συνεστιώμενος αὐτοῖς ἀπλήστος διετέθη. κλέψας γὰρ τὸ νέκταρ καὶ τὴν ἀμβροσίαν, οὐκ ἐξὸν αὐτῷ, ἔδωκε τοῖς ὁμήλιξιν. ἐφ' οἷς ἀγανακτήσαντα τὸν Δία ἐκβαλεῖν αὐτὸν τῆς ἐν οὐρανῷ διαίτης καὶ ἐξαρτῆσαι ἐπ' ὄρους ὑψηλοῦ ἐκδεδεμένον τῶν χειρῶν, καὶ τὴν Σίπυλον, ἔνθα ἐκεχήδευτο, ἀνατρέψαι.

[116] Alcaei fr. 7 in Diehl Suppl. lyr.: ἀνδρῶν πλεῖστα νοησάμενος. Cfr. Pind. *Ol.* 13, 52: Σίσυφον μὲν πυκνότατον παλάμαις ὡς θεόν...

[117] Si tratta proprio del suo mito centrale, stando al rilievo che esso ha nella tradizione arcaica: oltre a Theogn. 702 sgg., già citato, cfr. Aeschyl. e Pherecyd. (fr. 119 Jac.) in Schol. *Il.* 6, 153, fino a Soph. *Philoct.* 624 sg.

[118] J. Schmidt in RE « Lykaon ».

[119] Per citare un altro esempio: su Kyknos, brigante che uccide i passanti sulla strada del santuario di Apollon a Pagasai, C. Robert 1, 81 non esita di affermare: « Da aber seinen Namen nach dem heiligen Vogel des Apollon führt, muss er von Natur dessen Freund und erst später... zu seinen Feind geworden sein ».

cano anche di quella vaga probabilità che deriverebbe loro dalla semplice esistenza di figure eroiche puramente "sagge" e "pie", "grandi" e "gloriose", prive d'ogni lato d'ombra.

In terzo luogo, non è stato ancora messo in sufficiente rilievo, nè tanto meno trattato in una connessione coerente, che nei miti informati al classico tema del "combattimento dell'eroe contro un avversario mostruoso", molto spesso l' "avversario mostruoso" è ugualmente un eroe, partecipe dei caratteri mitici largamente attribuiti agli eroi in generale, mentre il suo debellatore glorioso non manca di aspetti ambigui, a volte mostruosi[120]. Se nella precedente esposizione di materiali si è insistito soprattutto sui caratteri mostruosi degli eroi, ora è il caso di mettere in rilievo il carattere "eroico" dei loro avversari mostruosi: e non c'è nemmeno bisogno di ricorrere a molti nuovi esempi, tanti ne sono stati già occasionalmente menzionati. Perfino tra i mostri vinti dagli dèi, un Python, pur essendo interamente teriomorfo[121], è risultato in possesso di qualità "eroiche" e così pure Tityos, figlio di Zeus e *gegenes*, aveva la sua tomba (Paus. 10, 4, 5) o meglio il suo *heroon* (v. sopra, n. 84); tra i mostri vinti dagli eroi, si è già accennato a Geryoneus, qualificato e venerato come eroe (sopra, n. 16) e a Kyknos, tra quelli di Herakles; si sono rammentati anche altri, senza un accenno, ora diventato necessario, ai loro caratteri "positivi", "eroici" nel senso ideale della parola: così gli Aktorione Molione (uccisi a tradimento da Herakles, v. sopra, p. 256) erano, secondo una versione (Hom. *Il.* 11, 750 sg. cfr. Hes. fr. 12), di discendenza divina, figli di Poseidon nati, come i Dioskuroi, da un uovo e, come loro, chiamati anche λεύκιπποι κόροι (Ibyc. fr. 2), potenti guerrieri (Pind. *Ol.* 10, 31 sg.) e perfino agonisti (Hom. *Il.* 23, 639 sg.), venerati poi presso un μνῆμα (Paus. 2, 15, 1). Tra gli avversari vinti da Theseus qui basterà[122] menzionare Ker-

---

[120] Ho trattato quest'argomento in una piccola nota su *Theseus e i suoi avversari* in SMSR 27, 1956, 136 sgg., in indiretto appoggio a quanto è emerso dall'esame di certi miti latini in *Tre variazioni romane*, Roma 1955, 34 sgg. Lo studio della mitologia eroica greca e, in particolare, la comparazione mitologica permettono una larga generalizzazione dei limitati risultati raggiunti in quei primi tentativi d'interpretazione mitologica.

[121] V. tuttavia la sua facile evemerizzazione nella figura di brigante, in Ephor. in Strab. 9, 422 e Paus. 10, 6, 5! Alla sua tomba, al suo eponimato, alle sue facoltà mantiche ecc. si vorrà ora aggiungere l'oscillazione nella sua determinazione sessuale (in Hom. *hymn. Ap.* 300 è δράκαινα)?

[122] Per gli altri v. l'articolo citato in n. 120.

kyon che nel ciclo delle imprese dell'eroe attico figura semplicemente come un brigante, mentre nella tradizione eleusina è re (Hyg. *f.* 187; tomba di sua figlia Alope ad Eleusi: Paus. 1, 39, 3), figlio di un dio (Poseidon: Paus. 1, 14, 3; Hephaistos: Hyg. *f.* 38) o di un eroe (Agamedes: Paus. 9, 45, 7; del *veggente* Branchos: Apollod. ep. 1, 3), antenato di Musaios (Suid. s.v.), fratellastro di Triptolemos (Choeril. in Paus. 1, 14, 3) e anche altrimenti inserito tra gli eroi dei *misteri* eleusini (come padre di Hippothoon — Paus. 9, 45, 7 — menzionato in un gruppo con Eumolpos: Herodian. 2, p. 311 L.), inventore della lotta (Plat. *legg.* 796 A), i cui nessi consistenti con l'agonistica sono documentati anche dall'esistenza, ad Eleusi, di una παλαίστρα Κερκυόνος (Paus. 1, 39, 3). L'essere indubbiamente più mostruoso tra gli avversari degli eroi è la Gorgo che bastava vedere per morire, ma che il grande Perseus riesce ugualmente ad uccidere: ora, neanche in questo caso bisogna dimenticare che la testa della Gorgo era sepolta sull'*agora* di Argo (Paus. 2, 21, 5) e che le sorelle o addirittura i serpenti che formavano la sua capigliatura avevano la qualità "eroica" di dar luogo a una invenzione: il loro lamento sibilante diveniva, per opera di Athena, il modello del suono del flauto (Pind. *Pyth.* 12, 5 sgg.).

Il caso più estremo della lotta di eroi contro avversari mostruosi è costituito da un gruppo di miti ben noti, ma forse ancora non trattati nel loro insieme nè tanto meno su quello sfondo comparatistico da cui è inseparabile e cui si è brevemente accennato più sopra (n. 38 a p. 208): si tratta dei miti in cui figura un grande uccisore, un uccisore gratuito, si direbbe, che quasi non sembra aver altra funzione o carattere; egli sfida chiunque a un combattimento o a una competizione[123], la cui posta è regolarmente la vita. Questo

[123] Getta indubbiamente luce sull'agonistica greca o almeno su un suo aspetto che questi uccisori-sfidanti scelgono spesso forme agonistiche del combattimento (Amykos, Eryx il pugilato, Kerkyon la lotta, ecc.): l'elemento specificamente greco, in questa formulazione del tema mitico, risalta soprattutto dalla comparazione che, come si è detto, si può seguire fino alla civiltà della caccia. Un altro fatto da notarsi: accanto alla forma più primitiva della sfida diretta e del combattimento mortale, esiste nella mitologia greca quella più esplicitamente agonistica e abbinata al tema dell'*agone per la mano della fanciulla;* non solo il fatto che anche in questo caso l'alternativa della vittoria è la morte, ma anche altre, strette analogie tra i due tipi di miti dimostrano il fondo comune che li unisce: così, innanzitutto il motivo dei *teschi* dei vinti, che si





TAV. 7. - Il combattimento fuori del mondo eroico: *a*) animali contro animali (cfr. p. 279); *b*) Centauromachia (cfr. p. 331 sgg.); *c*) lotta d'un popolo mitico, i pigmei (cfr. p. 384, n. 45) contro le gru (dettagli).

Tav. 8. - Il dio non perfettamente divino (cfr. p. 354 sgg.): Hephaistos zoppo, a cavallo d'un mulo fallico, viene ricondotto all'Olimpo da Dionysos.



tipo di mito ricorre nei più vari inquadramenti e in connessione con diversi eroi: inserito nell'impresa argonautica, assumerà la forma del combattimento (pugilato) tra Polydeukes e il re Amykos che impedisce l'accesso all'acqua a tutti gli stranieri che non accettino di combattere — a vita o morte — con lui (dati sopra, p. 102); nel mito del viaggio di Theseus da Trezene ad Atene apparirà in numerose varianti, anche se il motivo della sfida non accompagna sempre [124] quello dell'uccisione gratuita; ancora più frequentemente figurerà tra le imprese di Herakles che oltre ad Eryx che lo sfida per i buoi (v. sopra, p. 106) e oltre a Kyknos (sopra, n. 95), affronterà anche lo sfidante Antaios che uccide tutti gli stranieri e costruisce con i loro teschi un tempio a Poseidon, suo padre (Pind. *Isthm.* 4, 54), Lityerses che sfida i passanti a una gara di mietitura, per tagliare le loro teste dopo la vittoria (Sosith. fr. p. 521 sg. Nauck; Poll. 4, 54), Alkyoneus, il pastore gigante che aggredisce i passanti, gettando rocce su di essi (Pind. *Nem.* 4, 21 sgg.; *Isthm.* 6, 32 sgg.). Lo stesso tipo di aggressore — ugualmente con il motivo delle teste tagliate e dei teschi appesi a un santuario — è il "tracio" Diomedes (Schol. Lycophr. 160); ma anche "uno dei" Phorbas (*ibid.*) [125] assume la stessa funzione, aggredendo — sulla strada di Delfi, come Kyknos su quella di Pagasai! — i passanti, finchè non viene annientato da Apollon (Philostr. *imag.* 2, 19) dopo un regolare pugilato. Ora ciò che importa in questa connessione, è di rilevare che malgrado questa loro estrema caratterizzazione negativa, questi uccisori gratuiti sono *eroi*, non meno dei loro debellatori [126]: essi hanno culto [127], ma anche

---

menzionerà subito, ricorre anche in varianti del mito di Oinomaos (Apollod. *ep.* 2, 5; cfr. Soph. fr. 432), di Euenos (Bacchyl. in Schol. Pind. *Ishm.* 492).

[124] Esso è tuttavia implicito nella maggior parte dei casi; senza una sfida, non si impegnerebbe una partita di lotta con Kerkyon, non si piegherebbe un albero per Sinis, ecc.

[125] Quanto sia difficoltosa la distinzione tra i "diversi" Phorbas appare anche dalla sola lettura della relativa voce nella RE.

[126] Anche questo fatto apparirà più comprensibile, se si tiene presente l'ultima radice del tema mitico, nella civiltà della caccia, dove lo sfidante è il dio del bosco, v. sopra, n. 38, p. 208.

[127] Per la tomba di Amykos v. sopra, p. 229. Phorbas — almeno "uno dei Phorbas" — aveva un santuario ad Atene, il Phorbanteion: Harpocr. s.v., ecc. (cfr. RE « Phorbas » 530 sg.). Il culto di Diomedes p. es. in Cipro, Porph. *abst.* 2, 54; Sinis o Skiron come titolare originario degli Isthmia: Plut. *Thes.* 25, 4 sg.; Lityerses "lamentato": Poll. 4, 54 sg.

nei casi in cui di un culto non è rimasta notizia, essi nel loro mito stesso sono caratterizzati come eroi: figli di dèi (Kyknos di Ares, Antaios, Eryx e molti degli avversari di Theseus, di Poseidon, se non di Hephaistos, ecc.), sono di solito re (Amykos, Eryx, Antaios), sono eponimi (Eryx, Amykos, Skiron), sono grandi agonisti ed eventualmente inventori di generi agonistici (Kerkyon, Antaios) e perfino le loro mostruosità, anche a parte il gigantismo, sono quelle più frequenti tra gli eroi — in fondo non molto meno sanguinari di loro —, dall'implicito ornitomorfismo di un Kyknos o di un Alkyoneus, al sospetto androginismo di Kyknos (v. sopra, p. 242).

La lotta tra l'eroe e il suo avversario non è dunque — nemmeno in questi casi estremi — una lotta tra due personaggi di natura, carattere, qualità, rango differenti o addirittura opposti, ma al contrario è sempre lotta *tra due eroi* che portano in sè il medesimo sostrato di qualità "buone" e "cattive", "positive" e "negative", "sovrumane" e "mostruose". L'affinità tra gli antagonisti qualche volta viene messa in particolare rilievo dai miti stessi. Uno dei modi in cui il linguaggio del mito può statuire l'affinità di natura tra l'eroe e il suo avversario, è l'affermazione di una *parentela* tra gli antagonisti. Si ricordi, appena ai margini del mondo eroico (cui si collega da una parte attraverso le figure di Ixion e di Peirithoos, dall'altra quelle di Cheiron e Pholos), una delle più paradigmatiche tra le lotte mitologiche, quella tra i Lapithai e i Kentauroi: Peirithoos appare definito come *frater Centaurorum* (Hyg. *f.* 14, 6), mentre si viene a sapere che Lapithes, capostipite dei Lapithai, e Kentauros, capostipite del gruppo avversario nella lotta mortale, erano fratelli gemelli (Diod. 4, 69)[128]. Quanto ai miti propriamente eroici basterà ricordare che tra gli avversari di Theseus non soltanto molti sono, come lui, figli di Poseidon, ma almeno due, Sinis e Skiron, gli sono parenti anche dal lato materno, cugini di primo grado, essendo la loro madre una sorella di Aithra, madre di Theseus[129]. In questo quadro s'inserisce naturalmente il ben noto motivo dei fratelli — eventualmente gemelli — avversari. I grandi esempi non-greci, familiari a tutti, come quelli di Romulus e Remus, di Caino e Abele o Giacobbe ed Esau,

[128] Robert 1, 15 porta anche altri dati significativi per l'affinità e parentela dei due gruppi.

[129] Per Sinis: Paus. 1. 37, 4; per Skiron: Plut. *Thes.* 25, 5.

fanno spesso dimenticare che anche le tradizioni greche [130] sull'antagonismo fraterno sono abbastanza numerose. Esse, caratteristicamente per la forma in cui la mitologia greca è documentata, si articolano in numerose varietà, a cominciare dai casi in cui i fratelli o gemelli vanno perfettamente d'accordo, ma il mito rileva una grande differenza tra di loro: tal'è il caso anche dei Dioskuroi, uno dei quali è immortale, l'altro mortale (*Cypr.* fr. 5 K) [131], di Herakles e Iphikles contrapposti sotto l'aspetto del coraggio e viltà (conseguenza della paternità divina dell'uno e umana dell'altro) nel noto episodio dei serpenti (Pherecyd. fr. 69 Jac., ma cfr. già Hes. *scut.* 48 sgg.) di Amphion e Zethos presentati con caratteri opposti, "spirituale" l'uno, "grossolano" l'altro nell'Antiope di Euripide (Nauck², p. 410 sgg.) [132] e forse anche di Lykos e di Nykteus, se il nome del primo veramente implica la "luminosità", come quello del secondo un aspetto notturno. In altri casi la differenza di caratteri passa decisamente nelle forme dell'ostilità: Akrisios e Proitos, gemelli, lottano già nell'utero della madre (come Giacobbe ed Esau!), per proseguire l'ostilità anche nella vita terrestre, nel corso della quale Akrisios riesce a scacciare Proitos (Apollod. 2, 24); nel caso di Oineus e Agrios è quest'ultimo che riesce a detronizzare l'altro (Ov. *her.* 153 sgg. Hyg. *f.* 175), anche se dopo verrà vendicato dai figli; Pelias e Neleus [133], Atreus e Thyestes (Aeschyl. *Ag.* 1583 sgg.) non sono che gli esempi più noti, accompagnati da diversi altri. Infine l'ostilità sfocia nel combattimento diretto (ma, stando sulle basi della comparazione, sarebbe forse più giusto dire: *conserva* le forme del combattimento diretto; tuttavia è vano tentare di stabilire schemi di sviluppo, poichè anche gemelli mitici primitivi possono trovarsi in antagonismo, senza

---

[130] Come quelle di diversi popoli primitivi: gli esempi più noti e più studiati provengono dall'America Settentrionale.

[131] Κάστωρ μὲν θνητός, θανάτου δὲ οἱ αἶσα πέπρωτο, αὐτὰρ ὅ γ' ἀθάνατος Πολυδεύκης . . .

[132] Ma la lira è del solo Amphion anche nell'epica: Eumel. fr. 12 Kink.

[133] Secondo una versione (Apollod. 1, 93; Diod. 4, 68, 3) Neleus è costretto ad emigrare a Pilo in seguito all'ostilità del fratello; la tradizione si segue fino al 6° sec. a. C.; ROBERT 41 propende per attribuirle un'origine esiodea; v., al contrario il trattamento del mito nello spirito di un'ermetica chiusura filologica in RE « Pelias » (SCHERLING).

un combattimento diretto) così nel classico caso di Polyneikes ed Eteokles che finiscono per uccidersi a vicenda (da Aeschyl. *Sept.*) [134].

Sottolineare la parentela di sangue tra gli antagonisti, non è l'unica risorsa del linguaggio mitico per mostrare la loro sostanziale affinità: due altri motivi, spesso in stretta concomitanza, servono anche allo stesso fine. Il vincitore ricorre agli stessi mezzi di lotta del suo avversario; d'altra parte, dopo la vittoria, si appropria dei caratteri — attributi, nome, funzione — dell'avversario vinto. L'esemplificazione più ricca e precisa dell'ultimo di questi due fatti proviene, questa volta, dalla mitologia divina: Athena uccide il gigante Pallas, lo scuoia e si veste della sua pelle (Apollod. 1, 37) [135] — diventando così, si potrebbe aggiungere, Pallas Athena. Enyalos — un uccisore gratuito, come quelli visti poco fa, che ospita solo coloro che lo vincono — sfida Ares; ne viene ucciso ed Ares diventa lui stesso Enyalios (Arrian. fr. 103 Jac.); ma Apollon non diventa forse Pythios dopo aver ucciso Python e dopo essersi impossessato della sua sede e funzione oracolare? Similmente Dionysos per entrare in possesso di uno dei suoi attributi più caratteristici, il *kantharos*, deve vincere il gigante Kantharos che si serve del futuro recipiente come di elmo [136] e che, sia detto tra parentesi, è eponimo di un porto attico (Aristoph. *pax* 145). Ma fatti simili capitano anche agli eroi: Herakles si vestirà, per tutta la sua carriera terrestre, della pelle del leone di Nemea e Theseus avrà la sua clava dopo aver sconfitto il *korynetes* Periphetes [137]. Il puntiglio apparentemente del tutto inspiegabile con cui

---

[134] Si uccidono a vicenda, per la sorella Melia, anche Klaaithos (= Kaanthos in Paus. 9, 10, 5) e Ismenos: Pap. Ox. 10, 1241 col. 4, perpetrando così il "primo" fratricidio. In un frammento di Corinna (Diehl 1, p. 477 sg.) Kithairon e Helikon, fratelli, si trovano impegnati l'uno contro l'altro soltanto in un agone musico; Helikon, vinto, lancia, per disperazione, una roccia (il monte omonimo!) sul popolo; in Ps.-Plut. *de fluv.* 2, 3 lo stesso antagonismo assume un'altra formulazione: Kithairon è il fratello "cattivo" che uccide il padre e tenta di precipitare dall'alto il fratello "buono" Helikon, ma cade anche lui. Un mito di tarda documentazione: Plutos e Philomelos (catasterizzato in Bootes): Hyg. *astr.* 2, 4.

[135] Il gigante Pallas figura nella tradizione anche come padre e attentatore incestuoso di Athena: Schol. Lycophr. 355.

[136] Il mito appare in raffigurazioni: cfr. E. Mastrokistas in R. Mitt. 71, 1956, 77 sgg.

[137] L'analogia tra i due fatti è stata osservata anche da Plutarco stesso (*Thes.* 8, 1). Un'espressione più brutalmente primordiale dello stesso genere

Theseus uccide ciascuno dei suoi avversari esattamente nello stesso modo in cui questi usavano uccidere le loro vittime, mentre altrettanto viene affermato di Herakles, s'inserisce coerentemente nel *pattern* di questa voluta identificazione tra l'eroe e il suo avversario.

Il grande tema della lotta, dell'antagonismo tra gli eroi non si esaurisce tuttavia nell'unico aspetto della lotta tra personaggi profondamente affini: se qui si è insistito sopra questo punto, era perchè esso non aveva richiamato finora l'attenzione degli studiosi, nè avuto il rilievo che gli spettava. Resta, ovviamente, l'altro e opposto aspetto del medesimo tema: malgrado la loro natura fondamentalmente affine, infatti, i caratteri degli antagonisti tendono a polarizzarsi, l'eroe vincitore si carica dei tratti più nobili, mentre sull'avversario vinto si riversano i tratti mostruosi più spiccati. Non che manchino esempi in cui gli avversari si trovano pressapoco sullo stesso "livello", sia "nobile" — come spesso nella poesia omerica, in cui Hektor non è meno idealizzato di Achilleus — sia "spregevole" come nel caso dell'antagonismo tra Autolykos e Sisyphos. Tuttavia, anche in un'epica guerra in cui l'urto avviene tra grandi eroi da entrambe le parti, la tendenza alla polarizzazione può trovare un'espressione così netta come quella offerta dai *Sette* di Eschilo, dove gli assedianti di Tebe assumono quasi i caratteri dei giganti che assaltano l'Olimpo, mentre i difensori della *polis* (v. 71, 175) del suo focolare (73), delle statue degli dèi (95), dei riti sacri (179 sg.) appaiono come campioni dell'ordine[138]. Sarebbe facile pensare a una plasmazione poetica puramente

---

di "utilizzazione" e di "assorbimento" del vinto da parte del vincitore si trova nella mitologia vedica, dove Vrtra servirà da "cibo" a Indra.

[138] I caratteri "titanici" degli assedianti e il loro contrasto con i difensori trovano rilievo nell'importante "pezzo" tra i vv. 375-678: il messaggero descrive uno per uno gli argivi preposti all'assedio delle singole porte, Eteokles risponde designando e caratterizzando i singoli eroi tebani che dovranno fronteggiarli, mentre il coro commenta. Alla *hybris* di Tydeus (406) protetto da uno scudo ornato di simboli notturni, Eteokles contrappone Astakos μάλ' εὐγενῆ τε καὶ τὸν Αἰσχύνης θρόνον τιμῶντα καὶ στυγοῦνθ' ὑπέρφρονας λόγους; contro il gigantesco (424) Kapaneus (della cui *hybris* v. sopra) s'invoca il fulmine ξὺν Δίκῃ e si piazza Polyphon φερέγγυον φρούρημα e protetto dagli dèi (449 sg). Alla terza porta è l'argivo Eteoklos che, similmente a Kapaneus, lancia una sfida agli dèi (469), Megareus gli viene contrapposto κόμπον ἐν χεροῖν ἔχων (474). Ad Hippomedon che ha sullo scudo l'*immagine di Typhoeus* (493) Hyperbios opporrà il suo scudo che porta l'*immagine di Zeus* (512); l'adolescente Parthe-

personale della tradizione da parte di Eschilo, se il mito stesso non offrisse esempi di una polarizzazione ugualmente estrema tra l'eroe e il suo avversario ugualmente eroe, qual'è il caso p. es. di Theseus e Skiron; quest'ultimo, non soltanto figlio di un dio e re, ma anche, esattamente come Theseus, un castigatore di malfattori (Plut. *Thes.* 10, 2), nel ciclo teseico diventerà lui stesso un brigante e uccisore gratuito.

Le conclusioni cui si arriva sin d'ora sono, da una parte, che gli eroi antagonisti sono di natura fondamentalmente affine, mentre nello stesso tempo, per effetto dell'antagonismo stesso, tendono a polarizzarsi; d'altra parte — ed è questo il punto più importante per quel che riguarda il dubbio sollevato più sopra — i caratteri "mostruosi" non sono riservati a un qualsiasi gruppo o categoria particolare di eroi, ma appartengono essenzialmente a tutti gli eroi, all'eroe come tale; se per una mentalità razionalista e moralista essi sembrano inconciliabili con le qualità sovrumane attribuite ugualmente a tutti gli eroi, all'eroe come tale, nella realtà mitica essi coesistono con queste, facendo dell'eroe una figura di carattere *ambivalente*, e precisamente non soltanto per un distaccato giudizio morale, ma proprio per la valutazione implicita nei miti stessi che trovano il modo di esprimerla con il proprio linguaggio.

Un'ulteriore e ormai quasi superflua prova del valore autenticamente mitico dei caratteri mostruosi dell'eroe sta nel fatto che questi caratteri risultano in qualche modo connessi con gli altri tratti essenziali che contraddistinguono gli eroi nei loro miti e culti. Su questo punto — come già in un'occasione analoga (sopra, p. 215 sgg.) — ci si potrà limitare a singoli, rapidi sondaggi.

Si prenda per esempio il teriomorfismo: il fatto che l'eroe può avere o assumere forme animalesche, apparirà subito meno sorprendente, ove si osservi che le funzioni eroiche sono spesso sostenute da animali, anche a parte il serpente (v. sopra, p. 220 sg.) che, come si è visto, in modo particolare s'inserisce nella stessa tematica religiosa

nopeus che (come Kaineus, v. sopra) adora la propria lancia (529 sgg.) e ha sul proprio scudo la Sfinge (!) verrà a trovarsi di fronte ad Aktor ἀνὴρ ἄκομπος (554) che rintuzzerà la sua iattanza. Unico tra gli aggressori, Amphiaraos, viene descritto con tratti positivi, mentre Polyneikes — con Dike sullo scudo! — non appare molto diverso di carattere dal fratello che però gli nega il diritto di richiamarsi a Dike (662 sgg.) che egli rivendica a sè, decidendo: ἄρχοντι τ'ἄρχων καὶ κασιγνήτῳ κάσις, ἐχθρὸς σὺν ἐχθρῷ στήσομαι·

degli eroi. I morti non assumono soltanto la forma di serpente: gli uccelli [139], la farfalla (ψυχή), il cavallo [140] e il cane sono ugualmente loro veicoli adatti; si ricorderà, inoltre, che accanto alle tombe eroiche l'antica Grecia conosceva varie tombe celebri d'animali [141] e — con la riserva resa necessaria sia dalla tarda epoca (ellenistica) di questo genere di documenti, sia dalla non esclusiva appartenenza dei lamenti al culto eroico — si può aggiungere che accanto agli eroi lamentati, si trovano, nella poesia, anche animali lamentati [142]. Un nesso tra gli animali e la guerra sembrerebbe del tutto assurdo, ma — oltre alla "guerra" tra gli uomini e animali, quale appariva come si è visto (sopra, p. 219, n. 81) la caccia agli antichi greci — non si potrà non rammentare l'arcaicissimo tema figurativo del combattimento d'animali [143] che dai tempi preellenici [144] fino ad epoca romana continuerà tenacemente ad apparire nell'arte sacra e nell'arte sepolcrale, a pari diritto con le scene di combattimenti mitici e con quelle di caccia. Anche il combattimento d'animali può assumere una forma "agonistica" [145]. Neanche la mantica è riserva esclusiva, tra gli animali, del serpente: i cavalli di Achilleus non sono forse dotati della stessa facoltà (*Il.* 19, 404 sgg.)? Nel centro cultuale iatrico di Asklepios ad Epidauro, anche i cani svolgono funzioni guaritrici (HERZOG, n. 20, 26). Straordinariamente ricchi sono — e offrirebbero materiale per un'estesa monografia — i rapporti della "telestica" con il mondo animale: qui sia appena accennato a fenomeni come il rituale teriomorfismo prepuberale o prematrimoniale delle fanciulle ateniesi in

---

139 G. WEICHER, *Die Seelenvogel*, Leipzig 1902; O. WASER in ARW 16, 1913, 336 sgg.

140 Del materiale piuttosto eterogeneo e non sempre adeguatamente interpretato di L. MALTEN, *Das Pferd im Totenglauben* in Arch. Jb. 29, 1914, 179 sgg. e in partic. 214 sgg. rimane tuttavia abbastanza per appoggiare quest'affermazione; sul cane: *ibid.* 236 sgg.

141 PFISTER, 326 sgg. (ἵππων μνῆμα di Olimpia, ἵππου μνῆμα di Sparta, κάπρου σῆμα di Messenia, più d'un κυνὸς σῆμα ecc.).

142 G. HERRLINGER, *Totenklage um Tiere*, Stuttgart 1930.

143 H. LECHAT, *La sculpture attique*, Paris 1904, 68 sgg.

144 A.W. PERSSON, in *Dragma Nilsson*, Lund 1939, 379 sgg., sul tema del combattimento tra leone e toro.

145 Combattimento di galli annualmente celebrati: Aelian. *v. h.* 2, 28. Per il rapporto con la ginnastica cfr. RE, « Hahnenkämpfe » 2213 sg.

servizio di Artemis Brauronia[146], come i travestimenti animaleschi nel menadismo dionisiaco[147] e anche nei misteri propriamente detti[148]. D'un interesse non trascurabile sono i casi in cui una funzione fondatrice viene attribuita agli animali: se è un serpente che conduce l'eroina al luogo destinato alla rifondazione di Messenia (v. sopra, p. 221), è una vacca che guida Kadmos, sono delle gru che guidano Megaros (Paus. 1, 40, 1), delle aquile a mostrare i luoghi destinati alle fondazioni a Telmissos e a Galeotes, ecc. e perfino nella fondazione di un culto — quello di Herakles a Kynosarges — una parte importante può esser sostenuta da un animale, precisamente dal cane di Diomos, che ruba dal fuoco la carne sacrificale e la porta al luogo dove, secondo l'oracolo, si istituirà il culto (Steph. Byz. Hesych. κυνόσαργες). In funzione di antenati gli animali appaiono spesso, basti pensare all'orsa Kallisto, madre di Arkas e con ciò degli Arcadi o alla formica-Zeus che darà origine ai Myrmidoni (Clem. Al. *protr.* 2, 39, 6). E, infine, non sono da dimenticarsi le numerose invenzioni dovute ad animali o al loro aiuto: non è tanto Oineus, quanto il cane del re Orestheus (Hecat. fr. 15 Jac.). a scoprire la vite; le formiche trasformate in "primi uomini" per alleviare la solitudine di Aiakos, saranno i primi costruttori di navi (Hes. fr. 76); gli arieti del pastore Pixodaros, percuotendo una roccia, scopriranno il marmo con cui si ornerà il tempio di Artemis ad Efeso (Vitr. 10, 2, 1 = 251); Palamedes inventerà l'alfabeto o alcune sue lettere copiando i movimenti delle gru (Philostr. *her.* p. 178 Kays.), ecc.; senza la tartaruga nemmeno Hermes avrebbe inventato la lira (Hom. *hymn. Merc.* 24 sgg.).

Osservazioni analoghe si potrebbero fare anche a proposito di altre "mostruosità" attribuite agli eroi: basti qui un breve cenno ai molteplici rapporti che esistono tra la *follia* e la tematica religiosa cui i culti e miti eroici sono strettamente legati. Che la follia rappresenti la reazione-limite davanti al fatto della morte, appare chiaramente dalle strutture rituali del lutto destinate, appunto, a contenere

[146] Harp. ἀρκτεῦσαι (da Lysias): ... τὸ καθιερωθῆναι πρὸ γάμων τὰς παρθένους τῇ 'Αρτέμιδι τῇ Μουνυχίᾳ ἢ τῇ Βραυρονίᾳ; cfr. i significativi termini in Schol. Aristoph. *Lys.* 645: Ἄρκτον μιμούμεναι τὸ μυστήριον ἐξετέλουν.

[147] Cfr. p. es. Schol. Lycophr. 1237 sulle Laphystiai o Mimallones in Macedonia: κερατοφοροῦσι γὰρ καὶ αὐταὶ κατὰ μίμησιν Διονύσου; Hesych. τραγηφόροι; Phot. νεβρίζειν.

[148] Per Samotracia: Nonn. *Dion.* 3, 70 sgg. (Cfr. Hemberg, 117).

quella reazione e a risolverla in rito, come è stato mostrato da DE MARTINO[149]. Quanto alla guerra, tutti conoscono il fenomeno comune a un gran numero di popoli primitivi ed arcaici e singolarmente caratteristico dei popoli di lingua indoeuropea (si pensi al *Berserkertum* germanico), del "furore" bellico; non si tratta di un'espressione metaforica, ma di uno stato d'animo indotto che rasenta il limite dell'irrimediabile follia patologica (contro cui è garantito dalle forme tradizionali), e che è una spaventosa fonte di virtù guerriere. Perfino la compostezza omerica permette la rievocazione di questa realtà: si pensi alla scena (*Il.* 15, 605 sgg.), in cui Hektor μαίνεται — come fa Diomedes in un altro combattimento (6, 101) — e viene perciò paragonato ad Ares (cfr. anche 5, 717) che appare come la follia sanguinaria stessa della guerra. Il mito può anche andar più oltre: Aias Telamonios è, nel mito, patologicamente folle e i troiani, per questo, lo temono più di quando era ancora normale (Philostr. *her.* p. 188 Kays.). Ancora più evidente, se possibile, è il rapporto tra la follia e la mantica, dato anche il nesso etimologico tra μαίνομαι e μάντις, affermato dagli antichi (Plat. *Phaedr.* 244 C; Eur. *Bacch.* 299) e confermato dai moderni[150]: del resto, la Sibylla μαινομένῳ στόματι (Heracl. fr. 92 D.-K.) proclama i suoi detti e la Pythia μανίας πληρομένη (Schol. Aristoph. *Plut.* 39)[151] distribuisce i suoi responsi. Per le iniziazioni — quale che sia la precisa portata del concetto platonico della μανία τελεστική[152] — i dati sono espliciti: le μαίναδες, con il loro nome stesso, rappresentano la follia iniziatica

[149] *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Torino 1958, *passim* (p. es. p. 220 sgg.).

[150] P. es. BOISACQ, *Dict. étym.* s.v. μάντις; cfr. DODDS, *The Greeks and the Irrational* p. 70 e 87/3.

[151] La discussione di P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris 1950, 41 sgg., non incide sulla questione dell'esistenza di questo rapporto: certamente neanche la *mania* mantica significa una follia patologica; come tale, essa si troverebbe al di fuori della religione.

[152] Cfr. I. LINFORTH, *Telestic madness in Plato* in Univ. Calif. Publ. Class. Phil. 13, 1950, 163 sgg. che limita — forse un po' troppo rigidamente — il concetto a una particolare prassi catartica. A parte Platone, resta però il fatto che la catarsi, nel mito, è spesso esattamente il procedimento cui si sottomette un eroe folle (Alkmaion, le Proitides, Herakles, ecc.) per *guarire* della follia, come altri vi si sottomettono per purificarsi di un fatto di sangue: e poichè spesso (Orestes, Alkmaion, ecc.) è un fatto di sangue che provoca la follia — una delle possibili manifestazioni dell'impurità contratta — si delineano nuovi rapporti come tra uccisione e follia e tra guarigione e follia; se

nel culto del dio che è, lui stesso, folle (v. sotto, p. 367). Un nesso molto meno facilmente comprensibile a prima vista è quello che collega la follia con le fondazioni, ma esso risulta dalla mitologia eroica stessa: gli eroi folli vagano (v. sotto, p. 299 sg.) e nel loro insensato vagare a volte dànno nascita a nuove città. Alos porta nel suo nome (almeno per gli antichi: Steph. Byz. Ἄλος) il ricordo dell'errabonda follia di Athamas. Alkmaion fonda l'Acarnania, nominandola col nome del figlio Akarnan, quando per ordine di Apollon cerca, errando, una terra non ancora contaminata dal suo matricidio che lo rende folle (Thuc. 2, 102, 5 sg.)[153].

Simili sondaggi si potrebbero fare — con più o meno ricchi risultati — per ogni singola "mostruosità" eroica: si pensi, p. es. che anche l'androginismo (cioè piuttosto le sue forme attenuate, come il travestimento) ricorre in differenti contesti caratteristici, come p. es. quello del lutto: secondo una notizia di Plutarco (*cons. Ap.* 113 A) i Lici, nel lutto, portavano vestiti da donna[154]; una notizia non meno isolata ricorda un caso mitico di travestimento — questa volta di vergini in uomini — come stratagemma di guerra (Polyaen. 4, 1, 1): ma si tratta della leggenda cultuale di un culto a carattere misterico ed è proprio il campo delle iniziazioni quello in cui non si ha bisogno di cercare notizie isolate per poter osservare i suoi rapporti con l'androginismo mitico o rituale[155]. In questo campo del tutto inesplorato si potranno trovare ancora molti fatti sorprendenti — sia accennato qui, ancora, per finire, al rapporto tra il *furto*, occupazione, come si

---

(o piuttosto nei casi in cui) la "follia telestica" significa un procedimento catartico, essa consiste probabilmente in una follia indotta (e ritualmente cautelata, come nel caso della follia del lutto, della guerra e della divinazione) allo scopo di raggiungere lo stato (di follia o d'impurità) del paziente, onde poter risalire con lui la china e portarlo alla guarigione. Cfr. anche quanto è stato detto sopra (p. 118) sulle funzioni guaritrici degli ammalati o ex-ammalati.

153 La sua fondazione appare invece la città di Argos Amphilochikos in Apollod. 3, 95, sempre con la stessa motivazione.

154 FARNELL, 347/a collega questo fatto con l'idea dell'identificazione del morto con Demeter (v. sopra, p. 216, n. 66) — altro nesso tra morte ed androginismo.

155 L'identificazione di iniziati maschi con Kybele (*kybeboi*), la prototipica evirazione di Attis (e dell'androgino Agdistis) nell'ideologia misterica frigia, l'androginismo del Phanes orfico (Orph. fr. 81 Kern), ecc. La leggenda cultuale cui si è accennato sopra è quella che riguarda le Mimallones e la loro divinità, Dionysos Pseudanor (!).

è visto, abbastanza diffusa nel mondo degli eroi, e le *iniziazioni*, quale emerge sia dall'*agoge* spartana, in una fase della quale i giovani "novizi" devono vivere di rapina (Xenoph. *resp. Lac.* 2, 6 sgg.; Plut. *Lycurg.* 16) sia da certi fenomeni del menadismo (Eur. *Bacch.* 748 sgg.)[150] — ma in questo luogo basterà quanto si è visto finora. Si può, infatti, affermare sin d'ora che l'autenticità mitica dei caratteri "mostruosi" degli eroi risulta confermata non solo dalla frequenza con cui ricorrono nella tradizione, dall'inverosimiglianza di una loro origine extramitologica (estetica, razionale, morale), dalla fondamentale natura ambivalente dell'eroe come tale, ma anche dal fatto che le singole qualità mostruose caratteristiche degli eroi ricorrono, spesso anche al di fuori della "religione eroica", negli stessi contesti, tra di loro organicamente connessi, in cui s'inseriscono anche i culti e miti eroici. Ciò significa che essi costituiscono un aspetto organico di quell'idea religiosa greca che è l'eroe.

---

[150] Dodds, *Irrational*, 275 giustamente collega quest'ultimo fenomeno — e a maggior ragione vi vanno collegati quelli spartani — con il fatto che presso diversi popoli primitivi i giovani iniziandi segregati dalla comunità possono depredare impunemente il villaggio. Si ricordi il furto rituale di formaggio dall'altare di Artemis Orthia (sopra, p. 213, n. 59). Già a questo punto il lettore potrà ripensare al caso del culto e del mito di Trophonios: il mito dell'arciladro non è dunque così completamente estraneo a un culto oracolare di pronunciato carattere misterico (v. sopra, p. 217), come a prima vista sembrava.

5

Caratteri, temi, miti, figure, strutture

Nei capitoli precedenti si è cercato di delineare la morfologia di quel fenomeno religioso che è l'eroe greco. Il quadro tracciato è certamente lontano dall'esser completo: ulteriori ricerche potranno aggiungervi, senza dubbio, altri tratti, mentre anche quelli osservati potranno arricchirsi — oltre che di documentazione — di sfumature, di varianti, di dettagli preziosi e articolarsi in un disegno più preciso. Ma si ha motivo di credere che le grandi linee del quadro siano sostanzialmente esatte: gli eroi più noti nei loro miti e culti, non meno che le diverse decine di eroi "minori" menzionati vi s'inseriscono, infatti, agevolmente e nessuno di loro ne viene mutilato o deformato.

Piuttosto, obiezioni di principio potrebbero esser mosse contro tutto il metodo impiegato in questo primo tentativo morfologico. Una di queste obiezioni possibili e anche prevedibili è la seguente: la caratterizzazione data degli eroi — oppure, ormai si può dire, dell'eroe — nelle pagine precedenti è sempre rimasta alla superficie dei fatti, sul piano del puramente *fenomenico*, dell'apparente, senza mai cercare di penetrare nel *significato* dei fenomeni; ora, se ciò da un certo lato poteva sembrare una giusta misura di prudenza, adeguata ai fini di una *descrizione* analitica, cioè, appunto, di una pura morfologia, del fenomeno studiato, d'altra parte non comporta forse il pericolo di una deformazione dei fatti stessi, in seguito alla quale ricevono un immeritato rilievo e una sproporzionata valutazione alcuni caratteri puramente apparenti dell'eroe, a scapito del vero valore religioso che si nasconde dietro a questi caratteri fenomenici? Per la maggior chiarezza, sarà meglio uscire subito dall'astratto e ricorrere

a un esempio preciso. Nel capitolo precedente si è parlato dell'androginismo che — nelle sue varie forme esplicite, attenuate o allusive, — sarebbe uno dei "caratteri mostruosi" dell'eroe. Ora, gli esempi stessi che sono stati addotti per illustrare questa "mostruosità" eroica, ad un più attento esame rivelano che l'androginismo nel mito greco non è semplicemente una malformazione fisiologica, ma espressione di una situazione religiosamente significativa che di per sè — così sembra — non implica alcuna "mostruosità" fisica vera e propria; è, si direbbe, un "simbolo". Infatti, si può osservare che in una buona parte dei casi, a cominciare con Hymenaios stesso — che tuttavia non si vorrà contare propriamente tra gli eroi [1] — l'androginismo mitico appare in stretto rapporto con le nozze [2]; accanto all'immagine di Leukippos, trasformato da fanciulla in uomo nel giorno delle *nozze*, i *nuovi sposi* passavano ritualmente la prima notte; anche altri personaggi, come si è visto, cambiano sesso al momento delle nozze. Questo "significato" nuziale non sembra esser presente in tutti i miti eroici che contengono un'allusione all'androginismo; tuttavia, esso è in accordo con un altro ma affine "significato": una fanciulla diventa uomo per sposare, ma avviene ugualmente che una finta fanciulla — p. es. Achilleus — rivela di esser uomo, per partire alla guerra; era vestito da fanciulla, tra altre fanciulle, soltanto durante un periodo di transizione della sua adolescenza: tipica situazione iniziatica [3], la cui constatazione corregge l'interpretazione unilateralmente "nuziale" in un senso più complesso, ma ancora coerente e comprensibile, si potrebbe dire nuziale-iniziatico (essendo, in Grecia — come altrove — il *telos* del matrimonio strettamente legato al *telos* della raggiunta età adulta e dell'iniziazione che lo sanziona). Se in certi casi — come in quello di

---

[1] Egli non ha culti; i suoi rapporti con il canto nuziale, che traspaiono anche dalla sua discendenza da una Musa, e il motivo della morte precoce (entrambe le cose già in Pind. fr. 139) lo mettono sullo stesso piano di un Linos, Ialemos (menzionati, infatti, nello stesso frammento), Lityerses, ecc. Naturalmente, anche alla sua figura come a queste altre, si associano miti eroici.

[2] I greci moderni ancora oggi chiamano una coppia di coniugi τὸ ἀνδρόγυνο: K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, Zürich, 1951, 170. Per il significato nuziale dell'androginismo cfr. Radermacher, Sitz.-ber. Wien 182/3, 1916, 37 sgg.

[3] Jeanmaire, *Couroi*, 353 sg. pone in rapporto tutti i riti di travestimento greci con il rituale iniziatico.

Teiresias, Kaineus, ecc.[4] — un tale "significato" non appare accertabile, si potrà sempre imputare ciò a lacune e alterazioni della tradizione: alla luce dei pochi esempi chiari è già lecito — si dirà — respingere l'idea di un androginismo, quale qualità fisicamente mostruosa degli eroi.

Ragionamenti dello stesso genere, e non meno motivati, si potrebbero fare a proposito di molte altre "mostruosità" eroiche. E' noto, per esempio che sia nel linguaggio biblico e, in generale, semitico [5], sia — come insegnano il folklore e la psicanalisi — anche al di là di quei limiti filologici e culturali, "piede" e "gamba" spesso sono eufemismi e espressioni allusive per l'organo genitale maschile. Recentemente, sembra che un'iscrizione "micenea" abbia chiarito il senso originario del nome di Oidipus, il "piede gonfio", attestandone una forma corrispondente a un greco Oidiphallos [6]. Non sarà dunque, un'imperdonabile superficialità parlare di eroi "zoppi" o dai "piedi" deformi o feriti? E se, come si è visto, c'è chi sostiene che l'accecamento sia, nel mito, un equivalente dell'evirazione (EITREM), non si spiegherà meglio quella enigmatica equivalenza che più sopra risultava dai dati stessi, tra cecità e anormalità dei piedi e gambe, non appena si lascerà il piano delle apparenze per penetrare nel "significato" delle espressioni mitiche? E, a proposito di occhi, non è puerile concepire la polioftalmia — e certamente, per analoghe, seppur diverse ragioni, la monoftalmia, o anche la policefalia e l'acefalismo — come una "mostruosità fisica", quando essa, come appare da una larga comparazione [7], è riferibile all'onniveggenza, attributo di esseri supremi e, nelle religioni politeistiche, di particolari tipi di divinità onniscienti? Perfino le mostruosità "morali" potrebbero non apparire

[4] In certi altri non sarebbe facile dimostrare, ma si può forse intuire un senso non del tutto estraneo a quello sopra accennato: mentre nella maggior parte dei casi di metamorfosi e travestimenti mitici è una fanciulla, reale o apparente, che si trasforma in maschio, nel caso menzionato di Siproites è un maschio che, avendo visto Artemis nuda, vien trasformato dalla dea stessa in femmina: si tratterà d'un mito attinente — nel segno della dea più particolarmente competente — alle iniziazioni femminili, in cui ugualmente avviene una decisione riguardante la natura sessuale dell'individuo? oppure — forse meno probabilmente (ma ogni interpretazione resta puramente intuitiva, finché non si trovano diversi casi paralleli!) — di un'iniziazione fallita?

[5] R. DUSSAUD, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreux et en accadien* (extr. de la RB) Paris 1923, 108; 155 sg.

[6] Secondo una lettura di PALMER di cui ho notizia indiretta.

[7] R. PETTAZZONI, *L'onniscienza di Dio*, *passim*.

tali, una volta che si indagasse il loro "significato": se Sole e Luna — per dire un esempio — sono fratello e sorella, come accade in molte mitologie e anche in quella greca (da Hes. *theog.* 371 in poi), e se, d'altra parte, la loro congiunzione è vista sotto l'aspetto di una unione sessuale (cfr. Anaxag. fr. A 77 Diels-Kranz[6]), non si ha forse un incesto simbolico, tutt'altro che riprovevole? e le prime coppie divine (come Uranos e Gaia) o le più grandi (come Zeus e Hera) non vivono in un simile rapporto cosmicamente incestuoso, e le prime coppie umane (già per questo "eroiche"), o altre coppie eroiche non potrebbero avere un rapporto incestuoso in un senso analogo o comunque derivato da quello dei modelli divini? La concezione dell'incesto come privilegio sovrumano-regale — anche se non tradotta nella pratica come in Egitto — potrebbe aver dato origine a miti eroici che dunque, in tal caso, non dovrebbero esser visti sotto l'aspetto della mostruosità, ma, al contrario, del carattere sovrumano dell'eroe [8].

Probabilmente non sarebbe difficile continuare su questa linea: ma anche i pochi esempi citati giustificano il dubbio sollevato che apparentemente investe tutto il metodo del capitolo precedente. Ora, però, anche senza entrare in complessi problemi teorici, come p. es. quello del "significato" di un'espressione mitica, con tutto ciò che esso implicherebbe per una teoria del mito, del "simbolismo", ecc., si può far valere qualche considerazione atta a limitare la portata dell'obiezione e, anzi, ad annullarne — almeno agli effetti pratici — il valore.

Prima di tutto si potrà chiedere, perché mai il mito o il linguaggio mitico sceglie proprio quelle forme mostruose per esprimere determinati "significati"? Anche alla luce dei pochi esempi citati — e sempre supponendo che le interpretazioni accennate siano giuste e portino al di là delle apparenze fenomeniche — la risposta non dovrebbe sembrar difficile. La mostruosità dell'androginismo indica, in realtà, la condizione anteriore all'iniziazione o alle nozze? Ebbene, la può indicare a buon diritto, perché, appunto, la condizione del non-ancora-iniziato o della non-ancora-sposata è una condizione imperfetta, cioè mostruosa, rispetto al *telos* umano dell'età adulta e

[8] Perfino il matricidio può avere un senso cosmico, come sembra risultare da un bellissimo documento poetico: Helios ogni sera muore, ma ogni mattina rinasce e uccide la propria madre, Nyx la Notte (Soph. *Trach.* 94 sgg.: ὃν (Ἅλιον) ... αἰόλα Νὺξ ἐναριζομένα τίκτει κατευνάζει τε, φλογιζόμενον — sempre che ἐναριζομένα possa esser considerato un passivo).

della vita coniugale [9]. La "mostruosità" della policefalia o della poliof-talmia può benissimo riferirsi all'onniveggenza e all'onniscienza, qualità sublimi quanto si vuole, ma decisamente non-umane e quindi dal punto di vista umano mostruose — specie nel senso antico dei termini che si traducono con "mostruoso" e che includono, come δεινός, il meraviglioso non meno del terribile. E' proprio l'ambivalenza della natura eroica (sopra, p. 278) che giustifica l'uso del termine in tutta la sua latitudine.

In secondo luogo, forse non è sfuggito al lettore che alcuni dei "significati" proposti per i determinati tipi di "mostruosità" rientrano con sorprendente coerenza nella tematica religiosa con cui gli eroi sono in continuo rapporto: l'androginismo ha un "significato" iniziatico? sarà tanto più caratteristico degli eroi che, come si è visto (sopra, p. 124 sgg.), hanno molteplici legami con le iniziazioni. Avere il piede gonfio significa "in realtà" un carattere fallico? Oidipus passerà dal gruppo degli eroi dai piedi o gambe deformi a quello degli eroi caratterizzati da un eccessivo fallicismo; esser ciechi o deboli di gambe "significa" una deficienza sessuale? gli eroi ciechi e zoppi cambieranno posto e andranno a far compagnia all'impotente Iphiklos e all'evirato Battos. Poi, se per caso risulterà che anche la "mostruosità" di avere una sola gamba o quel che è forse una sua forma attenuata, l'uso di portare un solo sandalo (v. sopra, p. 220 n. 82), può avere un riferimento iniziatico, neanche questo turberà minimamente il quadro complessivo guadagnato sui caratteri eroici.

Ma ecco che — ed è questo che va detto in terzo ed ultimo luogo e che costituisce l'argomento principale contro l'obiezione formulata sopra e in difesa del metodo puramente "fenomenico" impiegato nella ricerca morfologica — proprio la possibilità della polivalenza delle espressioni mitiche, apparsa ora nel caso dei piedi anormali e più sopra nel caso dell'androginismo, sconsiglia — anzi, vieta più che sconsiglia — ogni caccia a singoli "significati". E' molto più importante (e più "significativo"!) vedere che un determinato carattere eroico — "mostruoso" o meno — preso semplicemente nella sua apparenza fenomenica risulta legato, nella realtà della tradizione

---

[9] Quanto sia pericoloso operare con "significati" nel campo dell'interpretazione mitologica, appare anche dal fatto che lo stesso "fenomeno" o "espressione" — l'androginismo — può indicare anche uno stato di perfezione (come nel noto "mito" del Simposio platonico): non per questo esso sarà tuttavia un carattere meno "mostruoso", essendo al di fuori delle possibilità umane.

mitica, a molti o a tutti i "settori" della "religione eroica" ("settori" che poi, in realtà, si sono rivelati come "aspetti" di una sola struttura organica: sopra, p. 201 sgg.), che non discutere, isolandolo dalla fitta rete di rapporti in cui la tradizione lo presenta, intorno a un suo preteso "significato". Nessun'espressione mitica, presa in sè e per sè, "significa" nulla e, se non si vuol ricadere nel più piatto allegorismo, sarà meglio non sprecare gli sforzi interpretativi per cercare il "significato" di singoli elementi del linguaggio mitico, ma concentrarli tutti su una struttura complessa, quale quella emersa dai capitoli precedenti.

* * *

Altri dubbi, di altra natura, richiedono ancora un attento esame.

Nei capitoli precedenti si è parlato prevalentemente di "caratteri" eroici; e si è insistito sulla tesi che si trattasse di caratteri non di alcuni eroi o alcune categorie di eroi, bensì dell'eroe come tale. Le prove sembrano ormai acquisite. Tuttavia da ben due lati si possono muovere ancora delle obiezioni che, se risultassero fondate, rimetterebbero in questione tutti i risultati raggiunti.

In primo luogo, si potrebbe dire che tutta la ricerca finora compiuta è viziata da un'astrazione illecita, cioè da una mancata aderenza alla realtà dell'argomento studiato. Si è parlato di "caratteri": ma la realtà della tradizione mitologica non presenta caratteri, bensì *racconti*. In secondo luogo questi racconti non riguardano "l'eroe" come tale, bensì determinati eroi, *figure* mitiche ben distinte l'una dall'altra. Il metodo fin qui seguito non terrebbe, dunque, conto della natura della tradizione mitica e del mito stesso, né d'altra parte di uno dei caratteri più salienti della religione greca che, come ogni altra (ma si può perfino dire: più d'ogni altra) religione *politeistica*, è essenzialmente orientata verso la distinzione e la precisa delimitazione delle varie entità venerate. La tendenza a rilevare i "caratteri" comuni dei diversi eroi sembrerebbe esattamente contraria alla tendenza della religione greca che è rivolta alla differenziazione. Scomporre la grande varietà di figure ben vive e plastiche e ridurle ai loro elementi comuni non sarà, rispetto alla realtà storica della religione greca, un procedimento paragonabile a quello che, rispetto alla realtà fisica, condurrebbe ad affermare che i più differenti oggetti — una rosa, una sedia, un libro — sono sostanzialmente uguali, perché ugualmente consistono di atomi? Con questo metodo facilmente si arriva a dire che tra un Herakles e un Sisyphos, un Bellerophontes e un Athamas non

vi è alcuna differenza sostanziale: ma questo non significa interpretare una mitologia, significa scartarla.

Era necessario porre la questione in termini così brutali, sia per sottolineare il suo carattere decisivo, sia per creare le basi di una discussione che non prendesse alla leggera le difficoltà. La discussione può affrontare quasi contemporaneamente le due obiezioni: nella realtà della tradizione, infatti, i racconti (apparentemente trascurati in favore di astratti "caratteri") sono racconti su figure (apparentemente trascurate in favore dei caratteri "comuni").

Si comincerà, perciò, col dire — e con il massimo rilievo — che sarebbe veramente un errore estremamente grave negare l'esistenza di figure plastiche e personali nella mitologia greca, sia in quella divina che in quella eroica. Non è qui il luogo per mostrare [10] — si potrebbe farlo soltanto su ampie basi comparatistiche — che la religione greca rappresenta la *massima approssimazione storica al politeismo* che, non diversamente dal monoteismo, non si è mai realizzato in forma assolutamente, geometricamente perfetta; se ciò che è essenziale nella tendenza del politeismo [11] è l'elaborazione di figure

[10] Ho tentato di farlo in un corso universitario di cui usciranno prossimamente le dispense con il titolo: *Il politeismo.*

[11] Il presupposto di questo ragionamento — che, se non può esser svolto nei limiti del presente lavoro, dev'esser almeno brevemente indicato — è che politeismo e monoteismo (tra tante altre forme della religione non identificabili con nessuna di queste due) non sono due "fasi" di sviluppo o di decadenza di un'unica cosa — p. es. della "religione", in astratto — bensì risultati, più o meno perfetti, di sforzi creativi di diversa, anzi, sostanzialmente opposta tendenza. Indipendentemente da ogni valutazione extra-storica (p. es. religiosa o filosofica), da un punto di vista tipologico, si potrà dire, per esempio, che il Cristianesimo — malgrado alcuni elementi di "tipo politeistico" (come la venerazione di santi di caratteri e perfino funzioni differenti) — è un monoteismo più perfetto della religione avestica in cui sono sempre rimaste vive e urgenti le istanze politeistiche; nello stesso senso si potrà dire che la religione greca è una realizzazione più perfetta del politeismo di quanto lo sia p. es. l'antica religione egiziana in cui le maggiori divinità non arrivano mai a quel grado di plasticità che le metta al riparo delle continue "teocrasie" (Amun-Ra, Ptah-Osiris, ecc.). Che la differenziazione tra le figure divine sia una tendenza creativa della religione greca (come del politeismo in generale) — e non, p. es., il risultato di un'insufficiente capacità di arrivare al monoteismo! — risulta anche alla luce dei fatti storici: Athena, p. es., quale appare nella tradizione classica, è una figura ben più plastica e differenziata da quella che poteva essere la dea genericamente protettrice raffigurata, nel periodo miceneo, da una specie di palladion. E' precisamente elaborando la propria forma culturale che i greci elaborano anche le quanto più perfette e precise e differenziate figure divine.

ben differenziate, inconfondibili, personali e organiche, nessun'altra religione ha realizzato questa tendenza in così alta misura e con così poche concessioni ad altre forme dell'idea di divinità, come la religione greca. Perciò prescindere da quanto di specifico vi è nelle singole figure, nel trattare di qualsiasi religione politeistica, ma, più di ogni altra, della religione greca, significherebbe, almeno così sembra, rinunciare alla conoscenza di una delle più essenziali forze motrici che hanno cooperato alla sua formazione.

Ma a questo punto non si può non sollevare, finalmente, la questione: che cosa è — di che cosa o come è fatta — una *figura* divina o, comunque, mitica? Si è parlato, infatti, di elaborazione, processo di differenziazione, organizzazione, creazione — quanto basta, insomma, per far capire sin d'ora che la figura divina (e, naturalmente, quella eroica) è in tutti i casi un prodotto storico — cosa che sembrerebbe quanto mai inutile dire, se proprio nel campo degli studi sulla religione greca eminenti e geniali studiosi, e precisamente quelli che hanno l'innegabile merito di aver rivolto la loro sensibile attenzione alla fondamentale importanza della figura (*Gestalt*) in quella religione [12], non considerassero le figure divine, oltre che come le caratteristiche più altamente originali della religione greca, anche come un *prius* rispetto a tutti gli altri aspetti di questa religione, un *prius* più o meno esplicitamente postulato e più o meno esplicitamente fatto risalire a una presunta realtà obiettiva, di fronte alla quale la grecità storica non avrebbe quasi avuto altro compito che di scoprirla ed esprimerla.

Per abbordare il problema, si può scegliere per punto di partenza la seguente questione: come si può conoscere *a posteriori* una figura divina o eroica e comprenderne la plastica organicità? Nessuno potrebbe rispondere diversamente: attraverso i suoi miti e culti [13]. Ora, però, vi sono due osservazioni da fare: la prima, che non esiste *un* culto o *una* particolare forma di culto, né *un* mito di una figura divina o eroica; non esiste, per esempio — lasciando ora da parte il culto — un "mito di Apollon" o un "mito di Herakles", di Hermes o di Theseus. Esistono invece, per ciascuna di queste figure, un mito (o anche più miti) della nascita, della genealogia, uno o più dell'in-

[12] Si tratta innanzi tutto di W. F. Otto e di K. Kerényi.

[13] I due termini vanno intesi in un'accezione larga: anche un epiteto, anche un attributo iconografico, una data festiva, una norma che regoli la vita del sacerdote, ecc., ecc. vi rientrano di diritto.

fanzia, di determinate gesta, di rapporti amorosi, di vicende varie — tanti miti che sono, di per sé, episodi conchiusi, e non *un solo* mito coerentemente continuo che rispecchi esattamente ed integralmente la "figura". L'altra osservazione è quella già fatta più sopra (p. 60 sgg.), che cioè nessuna figura mitica possiede tutti i "suoi" miti in esclusiva (e altrettanto vale per le "sue" forme di culto); anzi, se una forma di culto o un mito fossero perfettamente isolati e propri soltanto ed esclusivamente di una sola figura, essi nemmeno servirebbero per la conoscenza di questa figura, perché — in mancanza di ogni punto d'appoggio in fatti comparabili — non sarebbe possibile interpretarli, se non nelle vie incontrollabili e soggettive dell'intuizione. La "figura" emerge invece in tutta la sua plasticità, dall'insieme dei miti e delle forme di culto che — pur riscontrandosi anche in altre combinazioni, cioè in connessione con altre figure — sono riferiti ad essa. Ora, se questa è la situazione in cui ci si trova per conoscere, *a posteriori*, le figure di una religione politeistica — una figura si ri-costruisce in base ai rapporti tra i suoi numerosi miti e forme di culto — sarà bene chiedersi, se questo processo di ricostruzione scientifica non rifletta un processo, in qualche misura analogo, di *costruzione* religiosa. Alla domanda, se vi sia un modo di dimostrare che la figura sia una realtà precostituita rispetto agli elementi dei suoi miti e culti — che servirebbero soltanto ad "esprimerla" una volta che essa già esiste — la risposta non può esser che negativa: e la presunta priorità della figura non è soltanto indimostrabile, ma è anche nettamente confutata dal fatto che diversi miti e forme di culto caratteristici di una figura divina o eroica greca si ritrovano non soltanto in connessione con altre figure della stessa religione greca, ma anche al di fuori di questa religione, risultando così più antichi di essa, nel suo insieme, e quindi delle sue "figure". Non che vi siano o possano esservi miti o culti non riferiti a figure; ciò sarebbe ovviamente assurdo: ma ecco che i singoli miti o temi mitici, le tipiche forme del culto (come determinati tipi di sacrificio, di invocazione, di funzione sacerdotale ecc.) passano di civiltà in civiltà e di figura in figura; pur variandosi e adattandosi a nuovi complessi, nuovi "stili", nuove combinazioni, mutando d'accento, d'importanza, arricchendosi di riferimenti e di significati, si conservano tenacemente, mentre le figure di una singola religione si compongono e si dissolvono, insieme con la religione stessa che le ha create e nella fase della sua più alta maturità le ha rese plastiche e trasparenti. Indubbiamente, il politei-

smo tende alla differenziazione delle figure e alla loro quanto più perfetta organicità: ma il mezzo per realizzare questa meta insita nel suo orientamento consiste nell'organizzare e riplasmare un materiale di esperienze e di espressioni (mitiche e cultuali) in gran parte preesistenti, sia pur arricchendolo di creazioni nuove.

Tornando ora al problema di partenza: non è che Herakles, Sisyphos, Bellerophontes, ecc., siano "sostanzialmente uguali", non è che si voglia minimamente negare l'importanza, per l'esistenza religiosa greca, della plasticità organica di ciascuna di queste figure; si vuol affermare soltanto che queste figure sono state elaborate, realizzate, mediante la scelta e l'organizzazione creativa di elementi non esclusivamente appartenenti a loro e quindi preesistenti alla loro completa individuazione, anziché dipendenti da essa. Bellerophontes è fratricida come decine e decine di altri eroi, è esule come altre decine, incorre, come tanti altri, in una situazione che comporta il rischio di venir ucciso, incorre nella falsa accusa del tentato adulterio come una intera serie di eroi greci e di personaggi di favole e miti non greci, combatte un avversario mostruoso (la Chimaira) e ne riesce vincitore mediante un aiuto soprannaturale (il Pegasos) come, si potrebbe dire, la maggioranza degli eroi, viene travolto dalla tipica aberrazione eroica, la *hybris* che lo induce alla tentata scalata del cielo — il motivo più "originale" del suo mito, ma in sostanza innegabilmente affine sia a decine di altri miti in cui altri eroi trasgrediscono il limite imposto loro dalle divinità, sia ad altri miti di scalata al cielo — fallisce, come avviene quasi sempre in casi analoghi, diventa zoppo come decine di altri eroi e impazzisce come altre decine: nemmeno uno dei suoi miti è esclusivamente suo, e lo stesso vale esattamente per tutti gli altri eroi, eppure, attraverso la sempre diversa scelta e composizione di questi temi mitici, la religione greca ha trovato la maniera di creare centinaia di figure perfettamente distinte e organiche, in modo che nessuno potrebbe confondere un Bellerophontes con un Theseus, un Tantalos con un Herakles.

Sarebbe certamente di immenso interesse per lo studio della religione greca cogliere *in fieri* la formazione di queste figure; nei limiti in cui ciò fosse possibile, si penetrerebbe nei segreti d'officina di una civiltà religiosa ricca di forze creatrici. Ma per lo studio del problema dell'eroe come idea religiosa era più importante e più immediatamente necessario scoprire la riserva di elementi cui la volontà creatrice di figure poteva attingere, per cercare di mettere a nudo quel circuito

di esperienze e di poli d'attrazione che alimenta tutto quel "materiale" di cui le singole figure potevano esser plasmate. A questo scopo è stato, effettivamente, necessario "scomporre" le figure: ma bisogna sottolineare che non si trattava di scomporle in atomi privi di carattere; l'unità minima cui l'analisi di una figura mitica conduce è un tema mitico che non è mai amorfo e indifferente.

* * *

A questo punto — cioè prima ancora che l'argomento della "figura" sia definitivamente esaurito — entra in campo l'altra obiezione: va bene, si dirà, se la materia prima della figura, dal punto di vista del mito, consiste nei temi mitici, sarebbe stato giustificabile scomporre le figure — dal momento che non queste interessavano in modo specifico, ma tutto il loro mondo — in temi mitici; questi effettivamente, sono realtà della tradizione, ma i "caratteri" su cui si è imperniata la ricerca dei capitoli precedenti, sono pure astrazioni.

Ora, in primo luogo, anche i temi mitici sono astrazioni: nella realtà della tradizione non esiste, evidentemente, "l'eroe che uccide il proprio fratello", ma Bellerophontes uccide il proprio fratello, Tydeus uccide il proprio fratello, Eteokles uccide il proprio fratello, ecc. ecc., ciascuno in un modo suo particolare in una situazione particolare, ecc. E' l'astrazione — questo mezzo indispensabile di ogni ricerca scientifica — che permette di parlare del tema del fratricidio, tema che nella realtà mitica è sempre inserito e concretato in accadimenti, cioè in miti singoli: accadimenti singoli che presi come sono, senza cioè lo sforzo d'interpretazione necessariamente sostenuto dalla capacità di astrazione, resterebbero muti e impenetrabili come ogni cosa unica. Ora, che cosa sono i "caratteri" eroici rispetto ai "temi" della mitologia eroica? In certi casi, essi non sono che un'altra forma d'espressione dello stesso fatto: "l'eroe uccide il proprio fratello" è un tema mitico, "l'eroe è fratricida" è la constatazione di un carattere desunto direttamente dal tema mitico — senza aggiungere o togliere nulla di esso. Che cosa significa, infatti, il carattere dell'eroe "fondatore", se non l'esistenza del frequente tema mitico della fondazione? Dietro i "caratteri" eroici si profilano i temi della mitologia eroica; dietro l'eroe agonista il tema dell'agone mitico, dietro l'eroe ladro quello del furto mitico.

Vi è soltanto un tipo di caso, in cui l'astrazione del "carattere" oltrepassa quella del "tema": quando, p. es., il fratricidio, il matricidio,

l'uccisione dei più diversi parenti vengono assunti sotto l'unica etichetta dell'eroe uccisore di parenti (e questo, per giunta, sotto quella dell'eroe uccisore!), mentre è fuori d'ogni dubbio che per il mito — come per la realtà di una società arcaica — diverso è uccidere la propria madre e diverso uccidere il proprio fratello; né è perfettamente giustificato parlare semplicemente del rilievo che nei miti eroici assume la morte dell'eroe, perché evidentemente ognuno dei differenti temi — morte in guerra, morte in età infantile, morte per sbranamento, morte per fulminazione ecc. — ha un che di specifico e certamente significativo; perfino il "carattere" dell'eroe agonista copre più d'un tema mitico: infatti, non era giusto parlare, un momento fa, del tema mitico dell'agone; diverso è l'agone funebre, diverso l'agone per la mano d'una fanciulla, diversa la prima celebrazione, mitica, delle grandi istituzioni agonistiche, e così via. Bisogna convenire, senza reticenze, che i "caratteri" eroici, almeno come sono stati illustrati più sopra, rappresentano spesso un'astrazione più spinta di quella dei temi mitici: questi, in tutti i casi, sono più articolati, più differenziati; sarebbe ugualmente possibile "tradurli" in caratteri, ma in caratteri più meticolosamente distinti; l'osservazione che può esser mossa, legittimamente, alle ricerche precedenti, non è dunque quella che esse si sono orientate sui "caratteri", anziché sui "temi", ma che esse non hanno tenuto conto di tutte le differenziazioni — in temi e caratteri — che il materiale trattato mostrava.

Infatti — e non c'è da meravigliarsene —, questo primo tentativo di una morfologia generale si è limitato a tracciare le grandi linee dell'argomento; ha dovuto prescindere da molte sfumature preziose che avrebbero richiesto di aumentare smisuratamente il volume. Non sarebbe, certo, impossibile raccogliere tutti i temi della mitologia eroica, fare una specie di "motif-index" e probabilmente basterebbe ridurre a temi i miti e varianti di miti riguardanti una dozzina di eroi meglio conosciuti per arrivare ad essere quasi esaurienti; ma dopo questa fatica resterebbe ancora quella di delineare, in base a quei temi, i caratteri — in questa maniera certo più articolati — degli eroi, per comporre poi il quadro sintetico dell'eroe nella religione greca. Si è scelta invece la via più breve per giungere quanto più direttamente a questo quadro sintetico, anche se di conseguenza esso risulta meno ricco di dettagli. La questione principale che ora sorge, non è se si possa — o se si sarebbe potuto — giungere a un

quadro più preciso: ma è, se un più completo esame dei singoli temi [14] altererebbe anche il risultato raggiunto o porterebbe soltanto a un raffinamento all'interno delle sue grandi linee. Per tentare di decidere la questione, si sceglieranno ora a caso alcuni temi mitici che non hanno trovato posto nei capitoli precedenti.

Si potrà cominciare con la nascita dell'eroe e la sua prima infanzia. L'eroe, si è detto, è discendente di dèi, molto spesso figlio di una divinità; accade spesso però che la sua paternità è dubbia o — si potrebbe dire ugualmente — duplice, in quanto accanto al padre divino egli ha anche un vero o "putativo" padre umano: è il caso, come ognuno sa, di Herakles (Zeus e Amphitryon), di Theseus (Poseidon e Aigeus), dei Dioskuroi (Zeus e Tyndareos) e lo si ritrova con minor rilievo anche presso altri grandi eroi (così accanto a Zeus anche a Proitos viene attribuita la paternità di Perseus: Apollod. 2,35) e anche presso eroi d'importanza più locale (Amphion e Zethos, oltre a Zeus, hanno per padre anche Epopeus: Asio, fr. 1, p. 202 Kink.). Ora, aver figli da un dio crea, ovviamente, complicazioni nella vita di una donna, specie se è vergine, come Danae o Auge, ma anche se sposata come Tyro; e queste complicazioni si riflettono sulle condizioni dell'eroe neonato. L'illegalità della sua nascita [15] è, infatti una delle più frequenti cause della sua *esposizione*: vengono esposti i gemelli di Antiope (Eur. in Hyg. *f.* 8), quelli di Tyro, Pelias e Neleus [16], il figlio di Auge avuto da Herakles, Telephos (Hecat. fr. 29

[14] Molti di questi, infatti, anche senza un esame sistematico, sono stati toccati: uccisione involontaria, p. 69 sgg.; morte violenta, p. 88 sg.; morte per sbranamento, p. 89; suicidio, p. 88; combattimento con avversari mostruosi, p. 93; agoni per la morte d'un eroe, p. 86; agone per la mano d'una fanciulla, p. 105; cura dell'eroe ferito, p. 117; guarigione dell'eroe folle, p. 118; il veggente e il serpente, p. 112; l'eroe ospita la divinità misterica, p. 123; l'eroe si fa iniziare nei misteri, p. 124; l'educatore di eroi, p. 128; fondazione di città in onore dell'eroe morto, p. 137; il primo uomo fondatore di città, p. 138; l'eroe, migrando, fonda città, p. 138; la caccia eroica, p. 179; l'eroe in schiavitù, p. 183; metamorfosi dell'eroe in animale, p. 239; metamorfosi sessuale, p. 241; l'eroe mangia un bue, p. 248; ratto di donne, p. 250; ratto di armenti, p. 258; violenza contro dee, p. 252 sg., ecc.

[15] La nascita illegale non è sempre dovuta a una paternità divina: Aigisthos, p. es., nasce dall'incesto di Thyestes con la propria figlia (Apollod. *ep.* 2, 14) e subisce le stesse conseguenze che i figli di una mortale sedotta da un dio. Analogamente Tydeus, dall'incesto di Oineus con la figlia, secondo una variante: Apollod. 1, 75.

[16] L'intero mito è presupposto da Hellan. fr. 123 Jac., ma non doveva esser ignoto nemmeno all'autore della Nekyia omerica in cui è precisato (*Od.* 11, 260 sgg.) che Tyro doveva nascondere il suo rapporto con Poseidon.

Jac.), quello di Rhoio avuto da Apollon, Anios (Diod. 5, 62, 1) e tanti altri ancora. Molti eroi bambini condividono la stessa sorte per altre ragioni: Oidipus sarà esposto (Soph. *O.T.* 710 sgg.) in seguito a un oracolo che predice il suo futuro parricidio e incesto (Pind. *Ol.* 2, 38 sgg.); un oracolo induce Akrisios ad esporre, insieme con la madre, suo nipote Perseus (Pherecyd. fr. 10 Jac.), un sogno mantico di Hekabe provoca un analogo provvedimento per il piccolo Paris (Apollod. 3, 148); diversa è la ragione per cui — non più neonato — anche Tennes, come si è visto (sopra, p. 134), subirà un destino simile, accusato di aver attentato alla castità della matrigna. Ora, l'esposizione dell'eroe neonato o fanciullo è un tema mitico molto frequente; è connesso, come si vede, con altri temi, come la paternità divina e l'oracolo (che predice parricidi) o il "motivo Potiphar", ed esso stesso si articola in più d'un tema: infatti, uno dei motivi insistentemente ricorrenti dell'esposizione è che il bambino viene esposto sull'acqua, abbandonato alle onde, un altro è che egli viene nutrito da animali; a volte, ma non sempre, i due temi si trovano uniti. Sull'acqua [17] vengono esposti Perseus con Danae (Apollod. 2,35), Tennes e sua sorella, il nascituro Anios, cioè Rhoio incinta (Diod. 5, 62, 1 sg.), Rhesos (Eur. *Rhes.* 926 sgg.), secondo alcune versioni anche Telephos (Hecat. fr. 29 Jac.), Pelias e Neleus (in una σκάφῃ: Schol. Aristoph. *Lys.* 138, cfr. Soph. fr. 596) e perfino Oidipus (Schol. Eur. *Phoen.* 26, 28). Animali [18] nutrono alcuni di questi e ancora molti altri eroi: una cagna allatta Neleus (Schol. *Il.* 10, 334) come pure il personaggio storico, ma mitizzato, Kyros (Herod. 1, 110 e 122 già in forma demitizzata), un'orsa Paris (Apollod, 3, 180), una cavalla Hippothoos, figlio di Alope da Poseidon (Eur. in Hyg. *f.* 187), una capra Aigisthos (Hyg. *f.* 87), mentre Parrhasios e Lykastos crescono tra i lupi (Zopyr. in Plut. *parall.* 36, 314 E).

Dell'educazione o dell'adolescenza dell'eroe si è già parlato occasionalmente, e così anche delle varie imprese e lotte che costituiscono i momenti salienti della maggior parte delle carriere eroiche. Vale la pena, piuttosto, di ricordare un tema assai frequente e spesso trascurato: le peregrinazioni dell'eroe. Pfister (133-187) se n'è occupato

[17] Il motivo dell'esposizione sull'acqua — o, in forma attenuata, presso un corso d'acqua — è stato studiato, com'è noto, da Usener, *Sintflutsagen*, Bonn 1899, 80 sgg.

[18] Sull'argomento si è fermata anche l'attenzione dei mitografi antichi: cfr. Hyg. *f.* 252 (*qui lacte ferino nutriti sunt*). Tra i moderni: E. S. Mac Cartney, *Greek and Roman Lore of Animal-nursed Infants*, Michigan 1924.

diffusamente, sostenendo che il motivo mitico sarebbe sorto dalla necessità di render conto delle ragioni per cui un eroe era venerato e ricordato in diversi luoghi del mondo greco; il culto si sarebbe diffuso in seguito alle migrazioni delle varie stirpi e, successivamente, alle colonizzazioni greche, e in base a questa diffusione del culto sarebbero sorti i miti dei viaggi degli eroi [19]. Non si tratterebbe, in tal caso, di miti autentici, bensì di miti "inventati" alla maniera in cui molti secoli dopo i mitografi avranno accresciuto il numero degli spostamenti degli eroi, per coordinare le diverse tradizioni locali. La grande frequenza e l'antichità dei miti di peregrinazione — si pensi all'Odissea, ai Nostoi, alle tradizioni argonautiche — possono generare un dubbio in proposito, ma forse non basterebbero da sole a mostrare che le migrazioni eroiche possono esser indipendenti dall'intento di spiegare la diffusione dei culti. Più importante è osservare che accanto al tipo dei grandi e avventurosi viaggi largamente rappresentato dall'epica, esiste anche quello dell'eroe vagante e solitario, su cui RADERMACHER [20] ha richiamato l'attenzione; a proposito del vagare di Bellerophontes folle, attestato già, come si è visto, dall'Iliade, egli ricorda diversi altri casi simili — da Melanion, il cacciatore errabondo e misogino (Aristoph. *Lys.* 781 sgg.) a Rhesos (Eur. *Rhes.* 970 sgg.) o all'innamorata Eriphanis che, per seguire il cacciatore che ama, migra tanto che in confronto alle sue peregrinazioni — dice Clearco citato da Ateneo (14, 619 C) — impallidiscono gli 'Ιοῦς δρόμοι: ecco, infatti, un altro personaggio mitico, Io, le cui peregrinazioni erano, come si vede, proverbiali. RADERMACHER (n. 222 a p. 345) conclude: « Was hinter dieser Unruhe des Irregehens steht, ist keineswegs aufgeklärt » [21]. Certo è che questo tipo di migrazioni, spesso — ma non

[19] Anche DENEKEN 2487 spiegava il motivo dell'arrivo dell'eroe da terra straniera con l'accoglimento del suo culto. Per i classicisti del secolo scorso questo tipo di interpretazione, era, del resto, quello più generalmente diffuso.

[20] Oltre a op. c. 107, cfr. in Sitz.-ber. Wien 182/3, 1916, 28 sgg.

[21] Egli ricorda anche le peregrinazioni di Demeter alla ricerca della figlia rapita. A questo proposito è interessante ricordare l'audace interpretazione di G.R. LEVY, *The sword from the rock*, London 1953: il motivo della migrazione, fondamentale per l'epica eroica (Gilgamesh, Odissea, Ramayana) avrebbe radici da una parte nella ricerca della divinità (agraria) scomparsa (come Marduk, Tamuz, Telipinu, Persephone, ecc.), dall'altra parte però anche in un fatto religioso più antico dell'agricoltura: « ... the primitive initiations of the hunting epochs, in which young men were segregated at the threshold of manhood, to tread baffling paths in darkness, which imitated the wanderings of ancestral deities and totemic animals... » (p. 120).

sempre — collegato con la follia (v. sopra per Athamas, Alkmaion, Orestes) — non sempre porta l'eroe così lontano da poter spiegare culti distanti nello spazio. Il vagare sembra piuttosto fondato nella "natura" dell'eroe: non a caso si conosce almeno un eroe di nome Aletes (v. sopra, p. 150 n. 212) — Aletis era, peraltro, un nome dato a Medeia secondo l'Et. M. ('Αλῆτις, 68, 2) — e non a caso nei versi di Asio citati sopra (p. 231), l'eroe-spettro era definito ἶσος ἀλήτῃ, simile a un vagabondo[22]. Non solo per follia, e non solo per (o in conseguenza di) grandi imprese eroiche — che tra l'altro a volte trascinano l'eroe ai margini del mondo[23], dove certo la loro visita non dà origine a culti —, l'eroe può migrare anche per ordine di un oracolo che attraverso quella migrazione lo condurrà alla fondazione di una città, come avviene nel caso di Kadmos. Un altro motivo estremamente frequente degli spostamenti eroici è l'esilio di cui si è già parlato in altra connessione (sopra, p. 71 sg.). Esso trae origine per lo più da un fatto di sangue e spesso conduce alla fondazione di una città: così nel già rammentato caso di Tlepolemos documentato dall'Iliade; così Hyettos, dopo aver ucciso l'amante della moglie, va in esilio e, purificato da Minyas, fonda la città cui dà il nome (Hes. fr. 144); così Aitolos dopo l'uccisione involontaria di Apis ai giochi funebri di Azan, andrà in esilio e fonderà l'Etolia (Paus. 5, 1, 8); Leukippos, discendente di Bellerophontes, dopo l'incesto con la sorella e l'uccisione del padre, fonderà nelle sue migrazioni di esule, città in Creta e in Asia Minore (Hermesian. in Parthen. 5); Archias, un discendente di Herakles a Corinto, dopo la violenza tentata contro il fanciullo Aktaion cui causa la morte, per ordine dell'oracolo interrogato sulla causa di una pestilenza, va in esilio e fonda Siracusa (Plut. *narr. amat.* 2, 772 D). Altre volte l'esilio non sfocia in una fondazione di città, ma cambia in altro modo il destino dell'eroe: nel già citato caso di Patroklos, l'uccisione involontaria e la conseguente fuga da Opus porterà all'amicizia con Achilleus; analogamente Lykophron abbandona la nativa Citera, per stabilirsi presso Aias (*Hom. Il.* 15, 429 sgg.). Questa è del resto

---

[22] Sarà una coincidenza che il grande migratore epico, Odysseus, arrivato a Itaca apparirà *travestito* in mendicante vagabondo? O, invece, in questo episodio riaffiora — attenuato e razionalizzato — una forma più antica della migrazione eroica, per la quale non poteva più esserci un posto nell'epica omerica?

[23] P. es. Herakles per i buoi di Geryoneus e per i pomi delle Hesperides, Perseus per la testa della Gorgo, ecc.

anche l'origine della sua partecipazione alla guerra di Troia; ma per ragioni del tutto analoghe parteciperanno a questa classica impresa eroica anche Medon (Hom. *Il.* 2, 716 sgg.; 13, 693) e l'amazzone Penthesileia (Diod. 2, 46, 5). Theoklymenos, il veggente, ugualmente ἄνδρα κατακτάς fuggirà da Argos e così incontrerà Telemachos (*Od.* 15, 272). Ma l'esilio può condurre anche soltanto a una vita errabonda, a quel vagare semi-demente cui allude, per il caso di Oidipus, Sofocle con le parole ναίειν ὄρεσιν (*O.T.* 1451).

Un altro evento frequente che merita qui un'attenzione particolare è quello delle *nozze* eroiche. Come tema a sé, esso ha richiamato più l'attenzione degli antichi che non dei moderni: con il titolo di Ἡρωικαὶ θεογαμίαι Pisandro, in un poema di sessanta canti, ha riunito diversi miti celebri relativi a nozze. Come le grandi guerre, come certi grandi agoni, come certe grandi imprese collettive (caccia di Calidonia, argonauti, ecc.) così anche certe nozze eroiche rientravano nei temi tradizionali della poesia e dell'arte sacra. Quelle di Peleus e Thetis alla cui celebrazione intervengono con doni anche gli dèi (il fatto è presupposto già nell'Iliade: 18,48 sg.) e quelle, di uguale splendore, di Kadmos e Harmonia (Theogn. 15 sgg.; Pind. *Pyth.* 3,87 sgg.; trono di Amyklai: Paus. 3, 18, 12) sono gli esempi più memorabili [24], intorno ai quali si raggruppano numerosi altri; Pindaro dedicò un peana (fr. 64) alla celebrazione delle nozze di Niobe con Amphion; quelle di Admetos con Alkestis erano raffigurate anche sul trono di Amyklai (Paus. 3, 18, 16), quelle di Iason e Medeia sull'arca di Cipselo (Paus. 5, 18, 3), quelle di Pelops e Hippodameia, o per lo meno il suo antecedente diretto, la gara tra Pelops e Oinomaos, hanno trovato posto addirittura sul frontone orientale del tempio di Zeus a Olimpia. Ma non soltanto la grande poesia e la grande arte celebravano queste nozze esemplari: il loro ricordo si conservava nei luoghi in cui, secondo la tradizione, esse sono avvenute [25]. Le nozze rappresentano spesso un coronamento, un supremo compimento della vita eroica (il τέλος raggiunto, si direbbe, anche senza allusione ai misteri): così appare non solo dalla magnifica testimonianza di Pindaro, secondo cui Peleus e Kadmos λέγονται μὲν βροτῶν ὄλβον ὑπέρτατον... σχεῖν, salvi ormai προτέρων ...καμάτων; appare anche con ogni evidenza dai miti stessi, in cui per

---

[24] Cfr. anche quelle di Hektor e Andromache celebrate da Saffo (fr. 55).
[25] Cfr. Pfister, 365 sgg.

arrivare a quest'apice della sua carriera l'eroe deve superare grandi difficoltà, spesso anche rischiose per la propria esistenza. Se Herakles deve combattere, corpo a corpo, con Acheloos per ottenere in sposa Deianeira (Apollod. 1, 64), Admetos, come si è già detto, deve aggiogare un leone e un cinghiale a un carro, per poter sposare la figlia di Pelias, Alkestis, e, come ugualmente si è già visto, il pretendente di Pero deve rubare l'armento di Iphiklos (in questo racconto la prova di Melampus che si sostituisce a suo fratello Bias, fallisce, ma viene riparato con un'altra bravura, di carattere mantico!); spesso (v. sopra, p. 86) è una vittoria agonistica (la cui alternativa può esser la morte) la condizione e l'ostacolo da superare. Un'altra prova dell'altissima importanza delle nozze per l'eroe è data da quei miti in cui schiere di pretendenti rivaleggiano per la mano di un'eroina: naturalmente è Helena che viene in mente per prima a tutti, Helena, figlia di Zeus e di Leda, sorella dei Dioskuroi, la donna tra le donne della mitologia greca, Helena rapita già da bambina novenne da Theseus e che ancora dopo il suo matrimonio e il suo adulterio saprà provocare quella suprema prova eroica che è la guerra tra le guerre, la guerra troiana: Helena è la meta stessa, il compimento supremo; né l'impresa argonautica, né la caccia di Calidonia, né gli agoni funebri per Pelias — nemmeno nel corso dei secoli che certamente ampliavano gradualmente il numero dei partecipanti a queste memorabili imprese — hanno riunito una così straripante folla di eroi d'ogni tipo come quella dei pretendenti di Helena[26]. Ma se Helena — grazie anche alla poesia omerica che ha conservato lo splendore incomparabile della sua figura mitica — è la più celebre, non è tuttavia l'unica eroina che ha messo a soqquadro il mondo eroico: si è già menzionato il caso dei numerosi pretendenti o amanti pre- e post-matrimoniali di Penelope; anche di Pero (Apollod, 1, 98) anche delle Proitides si narrava (Hes. fr. 26) che fossero state richieste da un gran numero di eroi di tutto il mondo greco.

Si può menzionare ancora un altro tema frequente, inserito nelle vicende di eroi celebri come Peleus[27], Bellerophontes (Hom. *Il.* 6,

---

[26] Cfr. l'elenco dei pretendenti in Apollod. 3, 129-31 e Hyg. *f.* 81; da Paus. 3, 24, 10 e Schol. *Il.* 19, 240 risulta che una forma di quest'elenco risale al catalogo esiodeo. Sul carattere prototipico delle nozze eroiche in generale e di quelle di Menelaos e Helena, in particolare cfr. R. Merkelbach in Philol. 101, 1957, 16 sgg. e 21.

[27] La sua storia con la moglie di Akastos è presupposta già in Hes. fr. 79; esplicitamente vi accenna Pind. *Nem.* 5, 27 sgg.; cfr. anche 4, 53 sgg.

160 sgg.), Hippolytos (Eur. *Hipp.*), o meno celebri come Phrixos (Hyg. *astr.* 2, 20), Phoinix (sopra, p. 247), Tennes (sopra, p. 134), Eunostos (sopra, p. 158), i figli di Phineus (Ascl. Trag. fr. 31 Jac.), ecc.: si tratta del tema che da tempo si usa definire come "motivo Potiphar" e al quale molti negherebbero ogni valore mitico per il solo fatto che è diffuso presso popoli assai diversi, è una « uralte Wanderanekdote » (RADERMACHER) che appare anche in contesti del tutto profani [28] e in ambienti culturali distanti e cronologicamente più antichi della civiltà greca. Ma quale che sia l'origine del motivo, l'unica posizione metodicamente giusta di fronte alla sua presenza nella mitologia eroica greca è quella di constatare che i greci l'hanno riferito ai loro eroi, e di chiederne la ragione: nessun elemento narrativo — si è già detto in altra connessione — è di per sé religioso o profano, ma può essere l'uno o l'altro secondo l'impiego che se ne fa. Ora, nella mitologia eroica questo tipo di vicenda è riferito ad eroi diversissimi, venerati nel culto; per alcuni di essi costituisce il punto di partenza di tutta la loro storia (Tennes), per alcuni il fatto centrale (Hippolytos), per altri è soltanto un episodio che, almeno apparentemente, potrebbe anche mancare in mezzo a tante vicende più importanti (Peleus); in tutti i casi, esso rappresenta una situazione critica per l'eroe, situazione che si risolve ora tragicamente, con la morte (Hippolytos, Eunostos), con l'accecamento (Phoinix, figli di Phineus), ora felicemente, come una prova superata attraverso rischi come l'esposizione (Tennes), l'esilio, la vita minacciata (Bellerophontes) e conduce, eventualmente, a una sanguinosa vendetta dell'eroe (sbranamento di Astyocheia nel caso di Peleus).

Un altro "Allerweltsmotiv" presente — benché non frequentissimo — nella mitologia eroica è quello dell'invulnerabilità [29]. Quella più celebre, di Achilleus, non è documentata esplicitamente che assai tardi (Stat. *Achill.* 1, 269 sgg.; Hyg. *f.* 107), implicitamente è presupposta da Apollonio Rodio (4, 807 sgg.) e non mancano buone

---

[28] La sua prima redazione letteraria che si conosca è, come noto, la novella egiziana de "I due fratelli" apparentemente profana (ma i nomi dei protagonisti sono accompagnati dal determinativo dei nomi divini: G. LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens* Paris 1949, 138/2); più o meno contemporanee sono le redazioni — in contesto religioso — in due civiltà così prive di contatto diretto come quella biblica e quella greca.

[29] Studiato da O. BERTHOLD, *Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglaube der Griechen,* (RGVV XI/1) Giessen 1911.

ragioni che la fanno ritenere d'origine antica [30]; quella di Aias Telamonios (Aeschyl. fr. 83) e del lapita Kaineus (Pind. fr. 167) da epoca arcaica. Da varie fonti risultano invulnerabili Meleagros (Apollod. 1. 65), Kyknos (Aristot. *rhet.* 1396 B), Minos (*Ciris* 270 sg.) [31].

* * *

Questi pochi temi che nemmeno insieme con gli altri occasionalmente menzionati (v. sopra n. 14) esauriscono la ricca varietà degli elementi narrativi frequentemente riferiti agli eroi, permettono tuttavia una risposta alla questione sopra formulata, se cioè un'analisi più dettagliata dei temi mitici avrebbe condotto a risultati sensibilmente differenti da quelli raggiunti sulla via più diretta dell'esame dei "caratteri" eroici. La risposta può forse utilmente prender le mosse dall'ultimo "tema" menzionato. A un esame più attento, il mito dell'invulnerabilità si rivela un *mito della morte* [32]. L'invulnerabilità, infatti, non soltanto non evita la morte all'eroe — Achilleus e, secondo la versione eschilea, Aias Telamonios hanno appunto, un punto vulnerabile e lì saranno colpiti, mentre anche chi non ne ha come Aias in altre versioni, come il lapita Kaineus, può esser ucciso, p. es. sepolto sotto la terra o sotto un mucchio di alberi, o strangolato come il leone di Nemea, — ma ne rileva anche la fatalità. Il senso del motivo è sempre, chiaramente, questo: « pur essendo invulnerabile, l'eroe muore ». Con ciò il motivo rientra nel tema più grande dell' "immortalità mancata" — infatti, nel caso di Achilleus, per esempio, Thetis cerca di dar l'immortalità al figlio [33] — e, attraverso questo, nell'ampio gruppo di forme (v. sopra, p. 88) in cui mito e culto

[30] Berthold, 35 sg.; Robert 67/4 pensa ai Cypria.

[31] Si aggiunga che anche il leone di Nemea — "avversario mostruoso dell'eroe", puramente teriomorfo, — ha la qualità eroica dell'invulnerabilità (Theocr. 25, 226 sgg.; Apollod. 2, 74); i documenti figurativi risalgono al 6° sec.: Berthold, 3 sg.

[32] Da un altro lato l'invulnerabilità sembra aver rapporti con l'estasi iniziatica delle menadi: cfr. Dodds, *Irrational,* 274 (a proposito di Eur. *Bacch.* 761).

[33] Anche la versione differente (Hes. fr. 185) secondo cui Thetis avrebbe voluto sperimentare soltanto se i figli avuti dal marito mortale fossero mortali o immortali, risale con ogni probabilità a quella menzionata nel testo; Thetis, infatti, immerge i figli in un λέβης: ora questo recipiente d'importanza mitologica è anche quello con cui Medeia compie le sue vere (Aeschyl. fr. 50) o false operazioni per risuscitare morti (Paus. 8, 11, 2; cfr. Eur. fr. p. 550 Nauck).

trovano il modo di dar rilievo all'essenziale rapporto tra l'eroe e la *morte.*

In un senso opposto — ma, come si dirà subito, piuttosto complementare — sembra orientato il tema dell'eroe bambino abbandonato ed esposto. Pur invulnerabile, l'eroe muore: pur esposto, in una situazione vulnerabilissima, l'eroe sopravvivrà, per compiere le sue gesta memorabili. Si ricorderà l'avvincente interpretazione psicanalitica del tema; offerta da C. G. JUNG [34]: l'eroe fanciullo, simbolo archetipico anticipatore del processo di individuazione che sorge come imprevedibile via d'uscita da un conflitto apparentemente insolubile, e che la coscienza non riesce, perciò, a riconoscere: « Nulla al mondo viene incontro alla nuova creatura, ma essa è tuttavia il prodotto più prezioso e di più ricca promessa della natura stessa, significando in ultima analisi una più alta realizzazione di sé. E' perciò la natura, il mondo degli istinti, che accoglie il fanciullo; egli viene nutrito e protetto da *animali* ». Anche a parte la questione generale della legittimità di un'interpretazione psicanalitica dei miti, la proposta junghiana urta contro dati di fatto della mitologia, in cui, innanzitutto, l'eroe non rappresenta affatto sempre una "soluzione" qual'è il processo d'individuazione nella vita psichica, ma, pur compiendo gesta sovrumane, spesso fallisce e spessissimo perisce tragicamente; in secondo luogo l'eroe non soltanto alla sua nascita si trova in condizioni di precarietà, ma ben spesso durante la sua carriera, — così p. es. quando è esule, folle, ferito, accusato — e non solo nella sua prima infanzia ha rapporti con gli animali con cui, anzi, mostra un'intima affinità. In base al materiale mitologico è più adeguato dire [35] che la situazione dell'eroe bambino corrisponde al carattere dell'eroe in generale, con tutta la sua ambivalenza; né ci si meraviglierà se l'eroe nutrito da "latte ferino" conserverà in sé qualcosa di animalesco; e che queste ultime parole non siano un facile gioco simbolistico, ma rispondano alla realtà fenomenica dei miti, risulta dal fatto che gli antichi mettevano in rapporto il nome allusivo

---

[34] In JUNG-KERÉNYI, *Einführung in das Wesen der Mythologie,* Amsterdam-Leipzig 1941, 127 sgg. (trad. it.: *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia,* Torino 1948, 131 sgg.).

[35] KERÉNYI, nello stesso volume, è naturalmente più vicino ai fatti, quando rileva l'ambivalenza della situazione del "fanciullo orfano" che nello stesso tempo è « figlio amato degli dèi », p. 45 (51 della trad. it.).

a un certo grado di teriomorfismo con il mito della nutrizione da parte dell'animale: Hippothoos e la cavalla, Aigisthos e la capra, Lykastos e la lupa — quale che sia in ogni singolo caso la vera etimologia e la vera origine del nome — servono da modelli poi ad altre, più fantastiche speculazioni [36] che si fondano sul presupposto del nesso tra il nome animalesco e il mito dell'allattamento animalesco.

Non solo nel caso di questi due temi mitici, ma in generale per tutti — quelli già trattati, appunto, a proposito di qualche "carattere" eroico, quelli illustrati ora che, sebbene in numero ristretto, accompagnano gli eroi dalla nascita alla morte, e, ormai si può ritener probabile, anche gli altri che non sono stati menzionati — si può osservare che essi concordano pienamente con il quadro guadagnato dall'esame diretto dei "caratteri" tipici dell'eroe: anche le situazioni e le vicende in mezzo alle quali l'eroe si trova, sono ambivalenti come il suo carattere, centrate intorno ai due poli opposti di una posizione di *out-cast* (nascita illegale, esposizione sulle acque "diluviali" o tra gli animali, esilio) e un rango sovrumano (paternità divina, aiuto prodigioso, il *telos* supremo delle nozze e delle prove superate). Né si tratta solo di una concordanza così generica: stando almeno ai "temi" citati, si vede che essi sono inseparabilmente contessuti con quell'insieme organico di cui i singoli caratteri eroici non sono, come si è visto, che aspetti particolari: alle nozze eroiche si arriva mediante combattimenti, agoni, divinazione, furto, ratto, violenza; la migrazione dell'eroe scaturisce ora dalla guerra ora da un omicidio o dalla follia, conduce ad ulteriori combattimenti, a guarigioni [37], a fondazioni suggerite dall'oracolo, ecc. Perfino un "antichissimo aneddoto migrante", d'origine certamente non greca, come il motivo "Potiphar", s'inserisce del tutto coerentemente nella tematica del mondo eroico greco:

[36] Così Neleus, secondo Schol. *Il.* 10, 334, avrebbe il suo nome ἐπεὶ κύων κατηλέησεν, mentre il nome di Telephos veniva etimologizzato, più astrattamente, con θηλή: Eur. fr. p. 437 N²; Apollod. 3, 104.

[37] Soprattutto a "purificazioni" dopo un omicidio (p. es. Peleus "purificato" da Eurytos: Pherecyd. fr. 1 b, Jac.; Theseus da uno dei Phytalidai: Plut. *Thes.* 12, 1; Amphitryon da Kreon: Apollod. 2, 57; Peleus da Eurytion: Apollod. 3, 163; Bellerophontes da Proitos: Apollod. 2, 30, ecc.). Ma dove il miasma contratto con l'omicidio si manifesta anche esplicitamente come malattia — nei casi di follia — la purificazione rivela il suo aspetto "guarigione", così nel caso di Alkmaion, purificato-guarito da Phegeus: Apollod. 3, 87. Questa specie di catarsi spesso conduce a nozze (Alkmaion, Peleus, ecc.).

l'eroe ingiustamente [38] accusato di una colpa di natura sessuale viene, di conseguenza, ucciso, accecato o esiliato, a volte esposto a una prova rischiosa, il cui superamento costituirà la sua impresa centrale.

* * *

Chiusa la digressione sui "temi" della mitologia eroica, si può tornare ora al problema della "figura", in possesso di due risultati che sembrano acquisiti; l'uno è che, con ogni probabilità, nemmeno un esame più dettagliato ed esteso dei temi mitici apporterebbe modifiche o ampliamenti sostanziali alla morfologia del fenomeno "eroe", perché i temi mitici (che, del resto, insieme con le forme del culto, costituiscono il materiale da cui i "caratteri" eroici vengono desunti) rientrano coerentemente nel quadro già delineato; d'altra parte, e questo è il secondo punto, neanche una dettagliata analisi dei temi mitici porterebbe più vicino alla soluzione del problema concernente la "figura" del singolo eroe, dato che anche i "temi" esattamente come i "caratteri", si riscontrano in connessione con gli eroi più diversi; nessuna differenza tra le loro figure impedisce che sia Perseus sia Tydeus, Oidipus e Telephos abbiano un mito di esposizione, che un Peleus e un Phoinix si trovino innocentemente accusati di una tentata violenza, che un Glaukos, non meno di un personaggio così diverso come Achilleus o come Kaineus abbiano avuto in dono l'invulnerabilità, malgrado la quale moriranno.

---

38 La singolare *castità* che l'eroe dimostra in queste occasioni — se non sorprende nel contesto antico-testamentario della storia di Giuseppe (specie se questo è filtrato attraverso una sensibilità — se non proprio neo-testamentaria, — comunque recente rispetto a quella dell'AT stesso, in cui, non bisogna dimenticare, altri venerabili personaggi, come p. es. Davide, non appaiono tanto scrupolosi in campo sessuale) — sorprende presso gli eroi greci che in altre occasioni eccedono in un senso opposto: ma già Radermacher, Sitz-ber. Wien 1916, 32 sg., ha osservato che il fallicismo e la castità a volte appaiono insieme tra i caratteri dello stesso personaggio eroico (egli cita, come esempi, Achilleus e Hippolytos, ma bisogna notare che la presenza degli opposti caratteri in questi eroi non risulta direttamente dai dati, ma da un'interpretazione); casti e fallici (come giganti e nani), ma anche omosessuali e impotenti, in tutti i modi, anche nel campo del sesso gli eroi sono al di fuori della normalità. Questi miti dell'adulterio non commesso e dell'innocenza accusata costituiscono un singolare *pendant* ai numerosi miti di adulterio e delle giuste punizioni. Non sarà poi stata, in qualche caso, la "falsa" accusa un'attenuazione paragonabile all' "involontarietà" degli omicidi che ugualmente abbondano anche in forma perfettamente volontaria?

Ma allora qual'è il segreto della "figura"?

La "figura" è una composizione, composizione di elementi (temi mitici e forme particolari del culto) che non le appartengono in esclusiva. Se vi è — e nel caso di figure appena un po' plastiche (ma la maggiore o minore plasticità che si possa osservare in una figura dipende in molti casi, se non in tutti, dalla maggiore o minore abbondanza di documenti!) vi è sempre — una sensibile differenza tra un eroe e un altro, ciò dipende — *alla luce dei fatti* (cioè almeno per l'analisi *a posteriori*, ma v. sopra, p. 293) e non delle teorie — dal diverso raggruppamento dei diversi elementi caratteristici dell'intera "religione eroica". E' evidente, e risponde perfettamente allo spirito eminentemente politeistico della storica religione greca, che non intorno a tutti gli eroi si raggrupperanno tutti i temi mitici e tutte le forme possibili del culto eroico (in altri termini: non tutte le figure eroiche avranno tutti i caratteri tuttavia tipici dell'eroe come tale!) ed è dall'illimitata variabilità del raggruppamento [39] dei diversi elementi che dipende la possibilità [40] della formazione di figure inconfondibili e personali. Vi è di più: anche nel caso che a qualche figura eroica particolarmente importante la tradizione attribuisse tutti o quasi tutti i "caratteri" eroici, essa troverà il modo di distinguere ugualmente una di queste figure particolarmente ricche di caratteri dall'altra. Molti sono gli elementi comuni alla "composizione" della figura di Herakles e a quella della figura di Theseus, eppure le due composizioni sono inconfondibili, perché anche gli elementi comuni hanno un diverso peso, sono diversamente "dosati": anche Herakles commetterà qualche atto di violenza sessuale (v. sopra, p. 250), per esempio, ma, in questo campo, non è da paragonarsi lontanamente a quel classico rapitore di donne che è l'eroe ateniese; anche Theseus incorrerà

---

[39] E anche dall'altrettanto illimitata variabilità dei dettagli di ogni singolo elemento: che si faccia un preciso e dettagliato confronto tra tutti i singoli casi in cui il "motivo Potiphar" s'inserisce in una carriera eroica, e si vedrà che la storia è sempre la stessa, ma mai perfettamente la stessa.

[40] Un altro discorso si richiederebbe per dire qual'è, oltre la possibilità, lo *scopo*, il senso, la ragion d'essere della formazione di tante figure differenti: a questa questione, però, non si può rispondere al di fuori di una teoria generale del *politeismo*. Ad ogni modo — si potrà dire anche empiricamente — questo tipo di religione tende alla *differenziazione* e tende a *fissare* ciò che ha distinto; e più è antropomorfistico, più inclinerà a vedere nelle plastiche e organiche forme della "figura" umana il veicolo più adatto per una stabile e differenziata proiezione dei propri interessi.

in gesta sacrileghe, come l'uccisione di parenti o, peggio ancora, il tentato ratto di Persephone; ma quanto è marginale questo suo carattere sacrilego rispetto a quello di Herakles che minaccia e ferisce diverse divinità, lotta con esse e le deruba (tripode)! Oltre alla *scelta* e al *dosaggio* degli elementi, vi è, infine, un altro principio "organizzativo" che — talvolta in modo chiarissimo — contribuisce alla plasticità e inconfondibilità della figura; esso si osserva nei casi in cui intorno a un determinato carattere centrale della figura si raggruppano tutti i suoi altri caratteri, fino al punto da sembrar dipenderne funzionalmente o di esserne al servizio: tutta l'immensa massa dei miti e culti di Herakles, per disparati ed eterogenei che siano, sembrano convogliati verso il senso centrale di quella carriera sovrumana e mostruosa, che è la conquista dell'immortalità, mentre tratti, anche sostanzialmente analoghi, acquisteranno un altro senso, altro peso, altro orientamento nella figura del "divino" Achilleus, centrata sul tema opposto (ma non meno strettamente connesso di quanto il dritto d'un tessuto sia connesso con il suo rovescio), dell'immortalità mancata. Perfino la "storia" delle singole figure, cioè la loro trasformazione nel corso della continua e organica trasformazione della tradizione religiosa nell'ambito di una civiltà viva e feconda di nuovi orientamenti, avviene per mezzo degli stessi principi d'organizzazione: alcuni elementi possono venir aggiunti o tralasciati, ma soprattutto diversamente accentuati, secondo le nuove esigenze, nell'insieme delle tradizioni relative a una figura che, in certi casi, può anche organizzarsi intorno a un nuovo centro ideale. Vi sono buone ragioni per ritenere, per esempio, che in un'epoca antica la figura di Theseus fosse orientata soprattutto sul tema religioso dell'iniziazione puberale, ma certamente durante il periodo classico di Atene nell'economia generale della figura prevaleva già l'elemento, ugualmente antico e autentico, del suo rapporto con la città; in questo caso, del resto, si può perfino intravedere e ricostruire, se non proprio alla stregua dei dati che naturalmente non rivelano una cronologia precisa, con l'aiuto della conoscenza di analoghi processi storici, lo svolgimento di quella trasformazione, in quanto è facile pensare che l'eroe principale di una comunità arcaica (ed ora non importa, se si tratti di Trezene o Atene o, più probabilmente, di nessuna delle due città) presiedeva alle iniziazioni "tribali", le quali hanno di per sé un valore "politico", riguardano cioè la "comunità"; ma questo valore politico acquista necessariamente un altro senso e un'altra importanza in una civiltà in cui la

comunità non vive più nella chiusura caratteristica della forma primitiva, bensì diventa una città, in rapporti vari con altre città e con un'esistenza articolata, mentre nello stesso tempo la sua antica organizzazione iniziatica si disgrega e non sopravvive che in residui creativamente utilizzati, del resto, in altri complessi religiosi, politici, militari, giuridici, amministrativi ecc. (festa degli Apaturia, efebia, *engraphe* nel ruolo dei cittadini o nelle fratrie ecc., diritto di maggiorità); l'eroe delle iniziazioni arcaiche conserverà allora, ma rafforzerà il proprio aspetto politico, il legame con la comunità e conserverà ugualmente, ma con minor rilievo e minore attualità la propria funzione iniziatica: Theseus rimane sempre quello che era, eppure cambia. Non soltanto, dunque, tra una "figura" eroica e l'altra, ma perfino tra l'una e l'altra formulazione della medesima figura vi possono esser differenze; ma, mentre malgrado ogni trasformazione di una singola figura, la massa delle tradizioni che ad essa si collegano, le assicurano un'organica e permanente unità, tra figure differenti, malgrado ogni eventuale tendenza all'assimilazione, restano incancellabili le differenze che fanno di loro due "personalità" distinte, di modo che il Theseus di Plutarco somiglierà più al Theseus preomerico che questo allo Herakles preomerico o quell'altro allo Herakles dell'epoca romana; ciò che vuol dire, praticamente, che la forma organica della "figura", suscettibile, sì, di trasformazioni, ma di trasformazioni organiche, è, in Grecia, un prodotto antichissimo — antico, quanto il politeismo nella sua particolare realizzazione greca. Ma poiché essa si costituisce e si plasma unicamente mediante una particolare scelta e composizione di determinati elementi — temi mitici, forme cultuali, "caratteri" — vuol dire che anche questi ultimi sono antichissimi e poiché tra tutti questi elementi variamente uniti nelle varie figure eroiche si è potuta osservare una connessione strutturale, anzi, essi sono apparsi come "aspetti" di una struttura organica (sopra, p. 191 sgg. e p. 278 sgg.), vuol dire che anche la struttura organica di cui le singole figure non sono che concrete e particolari realizzazioni, è antichissima. Si potrebbe perfino dire che agli elementi costitutivi e alla loro connessione strutturale spetta, in un certo senso — in un senso, naturalmente non banalmente cronologico poiché essi difficilmente hanno un'esistenza propria al di fuori di quella delle figure[41] — spetta la priorità rispetto alle singole figure eroiche.

[41] Tuttavia è bene ricordare che essi hanno anche altre possibilità di realizzarsi al di fuori delle figure eroiche, p. es., in istituzioni. Si è visto (sopra,

* * *

Scopo di questo capitolo prevalentemente teorico era di saggiare, fino a che punto il metodo morfologico applicato al problema *dell'eroe* in generale possa esser giustificato di fronte all'esistenza di quella varietà di figure plastiche e personali che è eminentemente caratteristica del politeismo greco.

Uno dei risultati delle osservazioni fatte è che forse in una certa misura si è riusciti a penetrare nel processo di formazione della "figura" — fatto fondamentale di ogni religione politeistica — che così perde bensì l'irrazionale fascino che le deriva da un presupposto praticamente teologico e mistico, apparendo, qual'è, un prodotto storico, e guadagnando, del resto, un altro e incomparabile fascino, quello insito nelle alte manifestazioni della creatività umana.

Ci si trova, ora, — così si possono ricapitolare i punti essenziali delle pagine precedenti — davanti alla seguente situazione: le singole figure eroiche sono altrettante "composizioni" organiche (non rigide, fatte una volta per sempre, ma, come si è visto, suscettibili di trasformazioni organiche, come un organismo vivente!); esse si formano (e possono, volta per volta, riplasmarsi) mediante la scelta, il maggiore o minore rilievo e il raggruppamento intorno a un centro unico, di determinati elementi costitutivi. Questi — i ricorrenti temi e forme del mito e del culto eroico — non sono tuttavia simili ad atomi privi di forma e di dimensioni. Anche al di fuori della singola figura, infatti, essi si presentano in stretta correlazione,

---

p. 208 sgg.) p. es., la singolare molteplicità di aspetti, analoga a quella del mondo eroico, — aspetti mantici, agonistici, iniziatici, riferimenti alle origini, ecc. — in complessi cultuali come quelli di Olimpia, Eleusi e Delfi, al di là della pur fondamentale e antica differenza di figure (divine) come Zeus, Demeter e Apollon; si è visto, ugualmente (sopra, p. 220 sgg.), che connessioni strutturali analoghe a quelle caratteristiche dell'eroe, possono proiettarsi anche su un essere come il serpente che tuttavia non può esser definito una "figura". Ciò che importa di non perdere di vista, è che neanche questi casi dimostrano una priorità cronologica: non è, infatti da pensare che il culto di Olimpia sia cronologicamente anteriore alla figura di Zeus o che il complesso di aspetti attribuiti al serpente si sia realizzato prima in questa forma teriomorfa e soltanto dopo in "figure". Il processo di formazione — sia delle strutture che delle figure, istituzioni e altri "veicoli" delle strutture — è evidentemente molto più complesso, parzialmente contemporaneo e inconcepibile al di fuori di continue e reciproche azioni e reazioni tra le une e gli altri.

in sequenze sempre varie, ora più, ora meno ricche, ma sempre formate degli stessi elementi: il che vuol dire che dietro la composizione organica della singola figura non sta un caos di atomi cui essa può attingere a piacere, ma un "materiale" già organico. In altri termini, dietro la struttura realizzata nella figura, vi è come una struttura virtuale, suscettibile di esser "concretata" in centinaia di forme differenti, ma sempre affini; dietro al singolo eroe sta "l'eroe" che, quindi, anziché essere un'astrazione, è una realtà organica, senza la quale le singole figure non potrebbero nemmeno costituirsi. E', del resto, questo comune fondo organico a far sì che ogni singolo eroe abbia virtualmente tutte le caratteristiche degli eroi, in generale, e che determinati elementi costitutivi possano servire alla costruzione di figure differentissime. Ed è questo, ugualmente, che permette — ha permesso — di delineare una morfologia del fenomeno "eroe", indipendentemente dalle singole figure.

6
L'eroe ed altri esseri.

Giunti a questo punto, alla domanda "che cosa è l'eroe greco?" si potrebbe rispondere pressappoco nei seguenti termini. Malgrado tutte le differenze tra una figura eroica e l'altra, differenze dovute al principio informatore di una religione politeistica che tende a differenziare e fissare in forme plastiche le sue molteplici esperienze ed esigenze, si può parlare in generale *dell'eroe*, in quanto il materiale stesso di cui le singole figure si plasmano, lungi dall'essere amorfo ed eterogeneo, ha già una sua forma e un suo carattere, una sua struttura morfologica, condizione e ragione della molteplice affinità che, malgrado la fisionomia personale di ciascun eroe, pervade tutto il mondo eroico; restando sempre su un piano puramente descrittivo e fenomenico, si può, dunque, dire che l'eroe — oppure: virtualmente ogni eroe — è un personaggio la cui morte ha un rilievo particolare; ha stretti nessi con il combattimento, con l'agonistica, con la mantica e la iatrica, con l'iniziazione nell'età adulta o nei misteri; è fondatore di città e il suo culto ha carattere civico; è antenato di gruppi consanguinei ed è rappresentante prototipico di certe attività umane fondamentali e primordiali; tutti questi caratteri mostrano una sua natura sovrumana, mentre d'altra parte egli appare anche mostruoso, gigante e nano, teriomorfo e androgino, fallico o sessualmente anormale o deficiente, portato alla violenza sanguinaria, alla follia, all'inganno, al furto, al sacrilegio e in generale a quella trasgressione dei limiti e delle misure che gli dèi non permettono ai mortali; perciò anche la sua carriera, pur partendo da una discendenza privilegiata e sovrumana (ma che contemporaneamente porta il segno dell'illegalità) è sin dall'inizio minacciata

da situazioni critiche, di modo che pur raggiungendo le vette di magnifiche prove superate, di nozze memorabili, di trionfi e conquiste, nella sua connaturata imperfezione e smisuratezza, resta votato al fallimento e alla tragica fine.

Che questa sia la "forma eroica" — non un'accozzaglia di tratti vari e spesso contraddittori, ma una "struttura" caratteristicamente e coerentemente ambivalente — risulta anche da un fatto che finora non è stato oggetto di un'interpretazione, e nemmeno di un'osservazione attenta. Diversi studiosi hanno creduto di sostenere, come si è visto, che gli eroi fossero personaggi umani realmente esistiti, intorno ai quali si sarebbero formati culti e "leggende": tuttavia non ci si è chiesto, *come* dovevano essere quei personaggi umani che — diversamente dalla grande maggioranza dei comuni mortali — sarebbero finiti per essere considerati come eroi, né *qual genere* di leggende e di culti potevano, o piuttosto dovevano, formarsi intorno a loro, una volta che essi erano considerati come eroi. Dal punto di vista morfologico il problema generale, se gli eroi siano antichi personaggi umani "eroizzati" o divinità decadute, perde ogni interesse: se i risultati finora raggiunti sono giusti, si può affermare, infatti, che sia un personaggio umano, sia una divinità per diventare eroe o per apparire come eroe, deve caricarsi dei caratteri "eroici", deve cioè *entrare* in quella particolare forma strutturale che è apparsa l'essenza stessa dell'eroe. Nessuna semplice esaltazione dell'uomo, nessuna semplice perdita d'importanza della divinità fa dell'uno o dell'altra una figura eroica: esser eroi non significa un *"grado"* — p. es. intermedio tra uomo e dio — significa una *forma*. La sola esaltazione o la sola decadenza non spiegano i precisi caratteri qualitativi di questa forma. Per parlare ora in concreto, il fatto non ancora sufficientemente osservato cui si è accennato sopra, è che anche i personaggi sicuramente storici che hanno ottenuto dopo la loro morte un culto eroico — o, eventualmente, anche senza un preciso culto, sono stati considerati come eroi o simili agli eroi — rientrano perfettamente nella morfologia studiata. Si deve subito premettere che in questo processo di assimilazione dell'individuo umano morto al tipo morfologico dell'eroe bisogna teoricamente distinguere due momenti che invece nella pratica, cioè alla luce dei documenti, ben raramente si possono distinguere con precisione: anzitutto, per poter diventare eroe, il personaggio umano deve avere, già nella sua reale esistenza,

qualche carattere saliente dell'eroe; ma successivamente, una volta eroizzato, mediante le forme del suo culto e una trasformazione "leggendaria" del suo ricordo — trasformazione non genericamente "fantastica", bensì conforme alla morfologia eroica — egli completerà il proprio carattere d'eroe. E' facile ricordare, infatti, che i primi casi sicuri dell'eroizzazione di personaggi umani (morti) riguardano prevalentemente gli *oikistai*, i capi guerrieri e i vincitori di agoni; si possono aggiungere forse i poeti: di questi — o piuttosto dei mitici "cantori" — sono stati menzionati occasionalmente alcuni, come Thamyris, Orpheus, Linos e quei personaggi d'indefinibile posizione che s'identificano con un genere di canto, come Linos stesso, Lityerses, ecc. e anche Hymenaios; e sarebbe stato anche possibile raggrupparli in un breve paragrafo del secondo capitolo, cercando per i relativi miti il "parallelo" cultuale ora negli agoni musici, ora nei vari tipi di canto rituale (dalla lamentazione ai cori danzati e cantati) impiegati nel culto eroico. Comunque, — si tratti di fondatori, guerrieri, agonisti o poeti — bisogna sempre tener presente che nemmeno in questi casi si tratta di un carattere eroico *isolato,* in quanto — lo si è visto abbondantemente — tutti questi caratteri, anche al di fuori della loro cumulazione in un determinato personaggio eroico, sono sempre connessi tra di loro e con tutti gli altri aspetti della struttura eroica. Ma anche a parte la connessione virtuale emersa dalle analisi precedenti, sta di fatto che un *oikistes* — per esempio — eroizzato dopo la *morte,* già per assolvere la propria funzione, agisce dietro i suggerimenti di un *oracolo,* è inevitabilmente un *guerriero* e, nello stesso tempo, un *migratore* (spesso esule) ed è legislatore, fondatore delle principali istituzioni [1] della nuova città; nella sua sola funzione di colonizzatore e nel suo culto presso la tomba in mezzo all'*agora* egli riunisce già un nucleo abbastanza consistente degli aspetti religiosamente significativi della "forma" eroica. Su questo nucleo s'innesteranno poi spontaneamente e organicamente — mediante le forme del culto (p. es. celebrazione con lamenti o con agoni, culto particolare tributato dai discendenti, ecc.) e del mito (cioè di vicende e caratteri attribuiti "fantasticamente" al personaggio) — molti altri caratteri eroici, non tanto *deformando* la realtà storica, quanto *integrando* il personaggio (vissuto in una realtà contingente) *nella forma*

[1] E dei culti: cfr. Pind. *Pyth.* 5, 89 sgg.

significativa e permanente dell'eroe. La fusione dei caratteri "storici" e dei caratteri dovuti alla forma religiosa in cui l'eroizzazione spinge inevitabilmente il personaggio eroizzato, è così spontanea e perfetta che alla luce dei documenti, che naturalmente non sono mai sufficienti, è difficile, anzi, quasi sempre impossibile distinguere gli uni dagli altri [2]. Si dirà che un Aristomenes non può aver avuto realmente il cuore peloso, nè le viscere sottosopra (Steph. Byz. 'Ανδανία: σπλάγχνον ἐξηλλαγμένον) — come Pyrrhos, che pure hanno visto migliaia di suoi contemporanei in un'epoca tutt'altro che arcaica, non può aver avuto un solo osso al posto della dentatura — ma in questi casi è la scienza naturale che si fa garante del carattere mitico di queste mostruosità: molto più difficile sarebbe acquistare certezza nella questione, se Battos era realmente balbuziente e Myskellos realmente storpio [3], se cioè tali caratteri, in questi casi, siano stati, accanto alla funzione eroica principale (la colonizzazione), tra

---

[2] Anche in questo campo bisogna sempre tener presente che il valore del giudizio è sempre limitato dalla quantità e dalla qualità della documentazione esistente: quando Erodoto (7, 117) rammenta che il persiano Artachaies che sovrintendeva all'opera di canalizzazione decisa da Serse, è stato eroizzato dai greci di Akanthos, per ordine dell'oracolo, e rileva che egli era di discendenza reale, di una statura straordinariamente alta e aveva la voce più forte del mondo, tutto sembra racchiuso tra i limiti della normalità: saranno stati il "gigantismo", il sangue reale, l'attività costruttiva le *occasioni* dell'eroizzazione? o qualcuno di questi caratteri ne è già una conseguenza? Non si può sapere: comunque, il succinto e isolato dato erodoteo non permette di intravedere, ma neanche di negare, un più completo sviluppo eroico della figura di Artachaies.

[3] La questione per Battos si presenta in questi termini: la balbuzie può esser stata desunta dal *nome*, sotto la spinta della tendenza di assimilare il personaggio alla forma eroica che implica imperfezioni fisiche; leggendario sarebbe quindi anche il motivo dell'interrogazione e del responso Delfi, leggendario quello della guarigione (Paus. 10, 15, 7, ma cfr. Pind. *Pyth.* 5, 57 sg. che presuppone qualcosa di simile); oppure: Battos in realtà neanche si chiamava così (Herod. 4, 155) — secondo una tradizione si chiamava Aristoteles (Pind. *Pyth.* 5, 87) o Aristaios (Iustin. Trog. 13, 7) ma quest'ultimo nome — a Cirene (non si dimentichi che il mitico "eroe culturale" Aristaios è figlio di Apollon e di Kyrene)! — ha ogni probabilità di esser stato conferito al fondatore reale per ragioni religiose — bensì si trattava di un soprannome (allora derivato da una reale balbuzie!); terza possibilità: Battos è un soprannome, ma derivato (secondo quanto affermava Erodoto) dalla parola libica per "re" e soltanto interpretato — sempre conformemente alla "forma" eroica — dai greci come un riferimento alla balbuzie. Per Myskellos v. sopra. p. 244 n. 54.

le *occasioni*[4] della mitizzazione in senso eroico, o tra le sue *conseguenze*. A volte la maggiore o minore probabilità di un elemento fa propendere per l'una o per l'altra possibilità — la certezza potrebbe derivare solo da qualche preciso documento — ma nell'una e nell'altra resta confermato il nesso tra quei caratteri e la qualità eroica assunta dal personaggio umano dopo la morte. Perciò, dal punto di vista storico-religioso la questione della "realtà storica" dei singoli caratteri eroici attribuiti a un personaggio realmente esistito è di secondario interesse: eroe diventa (almeno nel periodo classico e arcaico) solo chi ha caratteri tipicamente eroici, e diventando eroe ne acquista altri adeguandosi a un *pattern* preesistente.

Per illustrare meglio questo stato di fatti, si sceglierà qualche esempio caratteristico tra i diversi tipi principali di personaggi eroizzati[5]. Di Aristomenes, protagonista della seconda[6] guerra dei Messeni contro Sparta (prima metà del 7° sec.) nulla si sa di sicuramente "storico"; tuttavia, non si ha motivo di dubitare che egli sia realmente esistito e sia stato realmente un grande *guerriero*. La sua figura, filtrata anche attraverso l'epica di un periodo relativamente

---

[4] Si potrebbe obiettare che Battos, p. es., non aveva bisogno di esser balbuziente, per diventare eroe: bastava, per questo, la sua funzione di *oikistes*; quindi — reale, o desunta dal nome — la balbuzie di Battos non avrebbe alcuna portata religiosa: ma si ricordi che più d'un episodio indubbiamente leggendario, cioè d'origine mitica, della storia di Battos ha nella balbuzie il suo punto di partenza: così il responso di Delfi, e così la guarigione che avviene, mentre — da vero eroe — Battos vagabonda da solo nel deserto e incontra dei leoni (che lo spaventano al punto che egli riguadagna la loquela — come se si trattasse di un muto! In Pindaro, *l.c.*, è lui che spaventa i leoni!). Per completare questa occasionale digressione sul fondatore di Cirene, sia rammentato che in un dono votivo della città a Delfi egli figurava su un carro (cioè da *agonista*): Paus. 10, 15, 7; cfr. in Pind. *Pyth.* 5, 92 sg. il ἱππόκροτον ... ὁδόν che egli costruisce; inoltre Pindaro parla in due riprese (*ibid.* 55: Βάττου ... παλαιὸς ὄλβος e 94: μάκαρ μὲν ἀνδρῶν μέτα ἔναιεν) della felicità di Battos in un tono che ricorda quello con cui lo stesso poeta celebra lo ὄλβον ὑπέρτατον che a Peleus e a Kadmos aveva dato il *telos* delle nozze; Battos è inoltre capostipite della dinastia regnante di Cirene (e tra i suoi discendenti vi è un Battos zoppo!) infine, il suo ricordo si fissa anche sul terreno, nella Βάττου σκοπιά ricordata da Esichio (s.v.).

[5] Non si cercherà più un altro *oikistes*, dopo l'esempio di Battos, sufficientemente illustrato nelle due note precedenti.

[6] Qualche tradizione lo situa nella prima guerra messenica: cfr. RE s.v. 948; ma la sua spesso asserita contemporaneità con il poeta Tirteo sembra fondarsi su dati precisi noti agli eruditi antichi.

tardo — la guerra messenica fu cantata dal poeta Riano del 3° sec. a. C. — appare ricca di caratteri eroici: egli, infatti, è stato eroizzato (Paus. 4, 14, 7), i messeni lo invocavano ritualmente, sopra ogni altro eroe (Paus. 4, 27, 6), sin dal momento della ritrovata indipendenza, sotto Epaminonda. Nella tradizione egli appare soprattutto come un prodigioso guerriero, capo [7] della rivolta e della resistenza dei Messeni contro il dominio spartano: questa sua qualità guerriera si manifesta naturalmente anche nell'eroica forma del furore bellico (μανία: Paus. 4, 16, 4; cfr. 15, 6; 21, 12), ma sfocia perfino in una forma agonistica (nella χρίσις ἀριστείου tra A. e Kleonnis definita anche come ἀγών: Diod. 8, fr. 12); la mantica accompagna tutta l'attività dell'eroe, non solo nella persona del veggente iamida Theoklos che gli sta al fianco, ma anche per un sogno mantico cui deve la sua liberazione da una cattura (Paus. 4, 19, 5 sg.) e per un memorabile rapporto con il culto di Trophonios, nel cui santuario ritrova, miracolosamente, lo scudo perduto che poi dedicherà all'eroe di Lebadea (*ibid.* 16, 7). Non sono espliciti, ma sembrano tanto più significativi i rapporti di quest'eroe nato in Andania (Steph. Byz. *l. c.*) con i misteri: egli viene catturato una volta da donne che celebrano una festa di Demeter ad Aigila, mentre a sua volta rapisce donne a una festa di Artemis a Karyai (come Theseus rapisce Helena alla festa di Artemis Orthia!), secondo la tradizione conservata nel quarto libro di Pausania (16, 9 sg. e 17,10). Pur non essendo riuscito a fondare la Messenia indipendente, Aristomenes è l'eroe invocato nel modo più solenne, secoli dopo, nel rito di fondazione già menzionato; e se non si hanno notizie precise delle famiglie fondate dai figli, i cui matrimoni tuttavia figurano, certo non senza ragione, nella tradizione, si sa che egli era ricordato come antenato di una famiglia di Rodi, i Diagoridai, dove sua figlia si era sposata (Paus. 4, 24, 3). Aristomenes mostra anche buona parte dei caratteri puramente mitici dell'eroe: grande guerriero, ma più particolarmente un grande uccisore che per ben tre volte può offrire il sacrificio detto ἑκατομφόνια, per aver ucciso da solo cento nemici (Paus. 4, 19, 3; Plut. *Rom.* 25, 3; Polyaen. *l. c.*); rapisce, come si è detto, donne, ma la sua furiosa violenza non impedisce che sia anche astuto, quale

[7] Non "re": volevano eleggerlo re (anche perché discendeva dalla regale famiglia degli Aipytidai), ma egli si è accontentato della parte di comandante militare: Paus. 4, 15, 4.

appare in uno stratagemma raccontato da Polieno (*l.c.*)[8]: dopo che gli spartani hanno sacrificato ai Dioskuroi, egli con un compagno si travestono da Dioskuroi, e su cavalli bianchi si presentano tra i nemici banchettanti, per farne poi una strage tremenda. La sua *eximia calliditas* (Val. Max. 1, 8, 15) si accompagna al caratteristico aiuto ricevuto dal mondo animale, quando, gettato dagli spartani in un precipizio, ma sostenuto nella caduta da un'aquila, trova salvezza, seguendo una volpe nel buco in cui essa scompare e che egli opportunamente allarga (Paus. 4, 18, 6 sgg.; cfr. Plin. *l.c.*). Se egli nasce nel tipico modo degli eroi, da madre umana e da un padre divino (accanto a uno umano, cfr. sopra, p. 297) che in forma di serpente feconda la madre (Paus. 4, 14, 7), anche le due versioni sulla sua morte seguono la tipologia della morte eroica: egli viene ucciso dagli spartani — ed è in quest'occasione che rivela la sua mostruosità fisica, quando i suoi uccisori aprono il suo corpo per vedere che cosa di straordinario in lui abbia permesso le gesta sovrumane — oppure muore di morte naturale, ma in esilio volontario a Rodi (Paus. 4, 24, 3).

Agli atleti si attribuivano volentieri alcuni caratteri mostruosi degli eroi, come il gigantismo, la polifagia (v. sopra, p. 249) e la *hybris*[9]. Ma alcuni degli atleti eroizzati — sulla cui esistenza storica tuttavia non vi è il minimo dubbio — assumono anche altri tratti eroici tipici. In più occasioni è già stato menzionato Theogenes di Taso, di cui ora si ricorderà brevemente la paternità divina (è Herakles — venerato anche come dio a Taso, v. sopra, p. 193, n. 3 — che assume l'aspetto del padre umano, per fecondare la madre: Paus. 6, 11, 2) e qualche altro tratto caratteristico; egli, appena novenne, commette un furto sacrilego e nello stesso tempo atto di bravura, rubando e portando a casa sulle spalle una statua divina (*ibid.*); il suo "gigantismo" (cfr. RE. s.v. «Theugenes», 253) e il numero sbalorditivo delle sue vittorie agonistiche — oltre un migliaio — sembrano verità storiche, provate dalla base della sua statua e dalle iscrizioni; la sua polifagia, già menzionata (sopra, p. 249) rientra in uno schema diffuso; più interessante è che il suo culto — diffuso, secondo Pausania (6, 11, 9), oltre che in Grecia, anche tra i barbari — aveva finalità iatriche (cfr. anche Lucian. *conc. deor.* 12 dove è nominato, paralle-

---

8 Paus. 4, 27, 1 attribuisce lo stesso episodio a due altri personaggi messeni.
9 Cfr. p. es. Callim. fr. 84 sg. Pf.

lamente, anche un altro celebre atleta, Polydamas); ancora più specifico — ma sempre rispondente alle forme della "religione eroica" — è quanto avviene dopo la sua morte: un suo nemico personale fustiga la sua statua onorifica che, per vendetta, gli cade sopra e lo uccide; la statua viene condannata ad esser gettata nel mare; scoppia una carestia; l'oracolo di Delfi, interrogato, ordina alla città di richiamare in patria gli "esuli"; ciò viene fatto, ma la carestia non cessa; ripetutamente interrogato, Delfi dice che tra gli esuli è stato dimenticato il grande Theogenes; allora ripescano la sua statua e il disastro scompare; da allora si tributa un culto all'atleta (Paus. 6, 11, 8): singolare modo, come si vede, di attribuire anche la qualità eroica di esule a un personaggio che mai è stato esiliato. La sua *hybris* è documentata in forma tutt'altro che generica, attraverso, cioè, concreti e precisi episodi: così, quando egli in un banchetto sfida tutti i partecipanti al *pankration,* affinché nessuno, in sua presenza, possa considerarsi vincitore (Plut. *rei ger. praec.* 15, 7, 811 D); così, quando egli viene multato ad Olimpia, perché nel pugilato si presenta contro Euthymos (il debellatore dello *heros* di Temesa!) unicamente per ἐπηρεία (Paus. 6, 6, 6); e così, ancora, quando in Tessaglia si presenta anche negli agoni di corsa, per gareggiare con la fama del più veloce degli eroi, il tessalo Achilleus (Paus. 6, 11, 5). Tra gli atleti vi sarebbero molti altri da menzionare in questa connessione: sia almeno accennato a Kleomedes di Astipalea che, secondo la tradizione deve la sua eroizzazione (come "ultimo degli eroi") a un oracolo di Delfi, dopo aver *ucciso* il suo avversario nel pugilato, dopo essere *impazzito* per non aver avuto, di conseguenza, il premio, dopo aver fatto crollare nella sua follia una scuola, *uccidendo* sessanta ragazzi e dopo essersi sottratto alla lapidazione fuggendo nel tempio di Athena, chiudendosi in una cassa e *scomparendo* definitivamente (Paus. 6, 9, 6 sgg.; cfr. Plut. *Rom.* 28) — caso in cui si ha ben da domandarsi, se sia concepibile che tali precedenti fossero effettivamente tra le ragioni sufficienti per l'eroizzazione di un atleta del 5° sec., o se l'eroizzazione avvenuta abbia dato nascita, conformemente al *pattern* eroico, a tutta la leggenda.

I grandi poeti — a parte la loro affinità, naturale in una civiltà arcaica, con i veggenti, a parte, forse, anche certe loro prestazioni agonistiche negli agoni musici, — erano ugualmente attratti nell'orbita della forma eroica: insegni Omero, cieco, vagabondo, capo-

stipite degli Homeridai [10], famiglia di poeti o piuttosto di recitanti dei poemi omerici (Schol. Pind. *Nem.* 2, 1) [11], ecc. Ma, se storicamente più afferrabile [12], nello stesso tempo, dal punto di vista del suo adeguamento alla forma eroica ancora più caratteristico è Hesiodos. Venerato presso più d'una tomba [13] — una delle quali presso il santuario di Zeus Nemeios a Locri (Thucyd. 3, 96) — Hesiodos ha assunto quasi completamente la forma tradizionale dell'eroe. Di discendenza divina [14], egli abbandona la propria patria eolica, secondo una versione per un φόνος ἐμφύλιος (Ephor. fr. 164 in FHG), come decine di eroi mitici. Secondo non si sa bene quale mito — comunque noto già ad Aristotile (fr. 565 R) che cita in proposito un epigramma più mantico — egli avrebbe avuto due vite [15], due volte giungendo all'adolescenza e due volte alla tomba (δὶς ἡβήσας καὶ δὶς τάφου ἀντιβολήσας) e (forse in questo modo) raggiungendo un proverbiale Ἡσιόδειον γῆρας (*ibid.* da Suid.) [16]. Resta memorabile l'agone poetico che egli ha sostenuto in occasione dei funerali di Amphidamas — secondo una versione che risale al periodo classico, gareggiando con Omero. Come in questo caso la forma dell'attività agonistica è completamente determinata dalla funzione centrale del personaggio, che è anzitutto poeta, così anche il carattere di veggente che egli stesso si attribuisce, come si è visto, è da intendersi in un particolare senso poetico, mentre non sarà troppo audace parlare

---

10 *Genos* a Chio: Acus. fr. 2 Jac. (= 22 D-K); Hellan. fr. 20 Jac.

11 Anche "Homeridai" come "Asklepiadai" o p. es. "Kekropidai" (v. sopra, p. 152) assume poi un significato più largo, fuori d'ogni nesso gentilizio.

12 Tuttavia, si comprende l'impressione di uno studioso della "religione eroica" come Pfister, se si esprime (p. 230) nei seguenti termini: « um... einen Namen zu nennen, dessen Träger man gewöhnlich als historische Person auffasst, der aber mir wenigstens auch ganz dem Reiche des Kultes und der Legende anzugehören scheint... Hesiodos ». Solo che il perfetto modellamento eroico del suo personaggio non esclude minimamente la sua esistenza reale.

13 Per la questione delle tombe, v. Pfister, 230 sgg.

14 Non mi sembra necessario supporre — come si fa generalmente — un nesso tra il mito della sua discendenza da Apollon (*certam.* 45 sgg.) o Orpheus (Hellan. fr. 5 Jac.) e un malinteso fondato su *op.* 299: Πέρσῃ, δῖον γένος.

15 Cfr. le sette vite di Teiresias, la vita per tre generazioni di Sarpedon (Apollod. 3, 5), ecc.

16 Cfr. le mitiche vecchiaie di un Nestor, di un Glaukos (Schol. Ap. Rhod. 1, 1310a), di un Tithonos: (Hom. *hymn. Ven.* 218 sgg.) e dell'eroespettro di Asio.

d'una specie di "iniziazione" poetica per la scena di *Theog.* 30 sgg. Fino a questo punto, tutto sembra orientato su un'esaltazione — non proprio generica, ma conforme alla particolare e complessa idea che l'arcaismo greco aveva dell'attività "musica" del grande e antico poeta. Ma neanche Hesiodos, può restare, come *heros*, privo di qualsiasi aspetto "mostruoso": e qui è il momento di ricordare la "leggenda" che Plutarco, caratteristicamente, definisce con i termini di τὸ τοῦ Ἡσιόδου πάθος (*sept. sap. conv.* 19, 162 C). Nella versione plutarchea il poeta è innocentemente accusato (e nemmeno del fatto, ma solo di una complicità), ma altre fonti — riunite da V. Rose sotto Aristot. fr. 565, perché risalgono più o meno[17] tutte all' Ὀρχομενίων πολιτεία del filosofo — non lasciano dubbio che si tratta di un'attenuazione della versione più antica: Hesiodos, al quale l'oracolo di Delfi ha consigliato di guardarsi da Zeus Nemeios, è ospite, a Locri, di due fratelli, ma seduce la loro sorella; i due fratelli allora l'uccidono — il poeta non sapeva che anche a Locri esistesse un santuario di Zeus Nemeios, dove era destinato a trovar la propria sepoltura[18] — e gettano il suo cadavere nel mare, ma esso — con l'aiuto di un delfino[19] — torna a riva, come quello di Melikertes e di altri eroi, e precisamente in occasione di una festa celebrata in riva al mare; riconosciuto, viene sepolto solennemente nel luogo sacro menzionato, ma la sua tomba — secondo una versione (Plut. 162 E sg.) — è tenuta segreta, affinché gli orcomeni non vengano a rubare le preziose reliquie. Così il poeta rientra perfettamente nella morfologia caratteristica dell'eroe.

* * *

Non si conosce alcun caso sicuro di una divinità che sia *diventata* eroe: ma anche in base a quanto si è visto ora per i personaggi umani realmente esistiti e diventati eroi, si può esser certi che anche un personaggio divino, per trasformarsi in eroe, doveva assumere le caratteristiche morfologiche dell'eroe, doveva adeguarsi alla struttura eroica.

A questo punto, però, si delinea un nuovo problema: se per distaccarsi dal piano dei comuni mortali, un personaggio umano

[17] Riserva di Pfister, 232/865.

[18] Sia la tomba presso il santuario, sia la morte violenta e l'oracolo inutilmente ammonitore già nel passo citato di Tucidide.

[19] Su altri eroi portati da un delfino, v. Usener, *Sintfluts.*, 147 sgg.

deve assumere determinate qualità sovrumane e mostruose — qualità ambivalenti in quanto non-umane — e diventare oggetto di culto e protagonista di miti, la stessa via dell'eroizzazione evidentemente non vale per una divinità che già come tale ha qualità extra-umane e miti e culti. Il breve esame dei casi di eroizzazione di personaggi umani realmente vissuti ha confermato la tesi secondo cui esser eroi significa una *forma;* ma se questa forma si distingue con facilità — non fosse che per la coerenza, più caratteristica delle creazioni dello spirito che non della realtà soggetta a contingenze — dalla normale sfera dell'umano, non è ancora detto che si distingua altrettanto nettamente da altre forme ugualmente create e sostenute da interessi religiosi. In altri termini: una volta che si è riusciti — se si è riusciti — a ricostruire la morfologia del fenomeno "eroe", ci si trova di fronte alla questione, se questa morfologia sia veramente esclusiva dell'eroe o possa contraddistinguere anche altri esseri non-umani noti alla religione greca.

La questione non dovrebbe sorprendere molto, al punto cui si è arrivati: essa pendeva, in verità, da tempo su queste ricerche, preparata e resa inevitabile da due ordini di fatti. Anzitutto, si è detto e ripetuto varie volte a proposito di diversi "caratteri" eroici, che essi non erano esclusivamente eroici, ma condivisi anche da divinità: anche queste, per esempio, potevano avere culti guaritori ed oracolari, agonistici ed iniziatici, o, per scegliere qualche esempio dei "caratteri" puramente mitici, anch'esse possono trasformarsi, occasionalmente, in animali, possono dimostrare una sessualità eccessiva, ecc. ecc. In secondo luogo, si sono visti alcuni casi, in cui all'esemplificazione della tematica eroica sono serviti dei personaggi mitici, per i quali era necessario accennare a una riserva riguardante il loro carattere o "rango" eroico; per Asklepios, p. es., si è detto (sopra, p. 114) che nella prevalente tradizione figurava come dio, ma che rientrava così perfettamente nella tipologia degli eroi, che poteva esser considerato come eroe — affermazione che tuttavia presupponeva, ma non dimostrava ancora, una differenza tra il tipo del dio e il tipo dell'eroe. Né d'altra parte, si trattava solo dell'alternativa "dio o eroe": infatti, la religione greca conosce anche altri esseri — esseri che si esiterebbe a qualificare sia come dèi, sia come eroi. Marsyas che, venerato presso la sua tomba, protegge la propria città in guerra, inventa uno strumento musicale, appare come educatore del giovane Olympos (Plat. *symp.* 215 C) e me-

diante un agone musico incorre nella *hybris* (sfidando Apollon) e nella punizione divina che porta alla sua morte violenta di cui rimane traccia sulla terra [20], sembrerebbe, in base ai risultati finora raggiunti, uno dei rappresentanti più perfetti della forma eroica: ebbene, egli non è definito mai, nella tradizione, come eroe, bensì come *satyros* o come *silenos* (v. sotto, p. 325), ciò che d'altronde, come si vedrà tra poco, gli conferisce anche un aspetto teriomorfo che ugualmente quadrerebbe con una natura eroica. Similmente Prometheus, come si è detto (sopra, p. 167) ha una serie di spiccate qualità eroiche — dalla capacità inventiva alla *hybris*, dalla venerazione presso una tomba alla posizione di antenato — eppure non appare mai come *heros*, bensì come *titan* e come dio. Ma anche personaggi che hanno uno *heroon* e quindi sono indubbiamente eroi, come Tityos, possono apparire *anche* con altre qualifiche, p. es., nel caso concreto, con quella di *gigas* (Myth. Vat. 1, 13; Claudian. *Gigantom.*, 25). Il semiteriomorfo Cheiron non è definito come eroe: egli è sempre, inequivocabilmente, un *kentauros*: eppure, se non fosse per questa precisa definizione — e letteraria e iconografica — chi potrebbe pensare, dopo quanto si è visto relativamente agli eroi, che questo personaggio completamente inserito nella mitologia eroica, figlio di un dio (Kronos: Titanom. fr. 7, p. 8 Kink.), educatore-iniziatore, guaritore e ferito alla gamba, antenato di una famiglia di medici, non fosse un eroe?

Già questi pochi esempi sembrano bastare a rimettere in questione tutto il risultato faticosamente raggiunto nelle lunghe ricerche precedenti; si è quasi al punto di domandare, se avendo compiuto l'analisi dei "caratteri" eroici — e intenzionalmente (sopra, p. 19) senza limitare la ricerca a quelli esclusivi degli eroi — non si è per caso approdati a una tematica genericamente religiosa, caratteristica in generale di tutti gli esseri conosciuti dalla mitologia greca, anziché ad una morfologia dell'eroe?

Come già in altri casi precedenti, si sceglierà la via apparentemente più rischiosa: anziché cercare di opporre qualche controargomento al dubbio sollevato, si andrà fino in fondo sulla via del dubbio, nella speranza che essa conduca ai propri limiti. Si esamineranno, cioè — distribuiti, per chiarezza, in paragrafi — diversi tipi di esseri particolarmente affini agli eroi e un istruttivo caso-limite.

[20] La pelle di Marsyas (morto, com'è noto, scuoiato) si vedeva a Kelainai: Herod. 7, 26.

A) Collettività mitiche

Si può parlare in senso collettivo anche degli dèi, come pure degli eroi, degli uomini e di ogni entità che non sia unica nel proprio genere. Tuttavia, dicendo "gli dèi", s'intendono, in una religione politeistica, diverse figure ben delineate e notevolmente differenti l'una dall'altra; e altrettanto vale per gli eroi; le espressioni "gli dèi", "gli eroi" — come "gli uomini" — significano o *tutti* gli dèi, eroi, uomini, o stanno per l'astratto "il dio", "l'eroe", "l'uomo", e non presuppongono una collettività concreta di esseri che agiscano in gruppo e possano facilmente confondersi tra di loro. Ora, la mitologia greca conosce anche collettività di questo genere[21]: tra i Titanes, Gigantes, Kyklopes, Korybantes, Kuretes, Kentauroi, Silenoi, Satyroi, Telchines, Daktyloi, Nymphai, Amazones, ecc. vi possono essere, e vi sono, personaggi distinti per nome, per qualche vicenda o atto e perfino per culto personale; tuttavia, nella grande maggioranza dei documenti essi figurano collettivamente e questo fatto costituisce una delle loro caratteristiche più spiccate.

· Con le ultime parole, quasi inavvertitamente, si è rilevato un *carattere comune* a tutti questi gruppi, consistente precisamente nell'esser gruppi. Nel seno di diverse di queste collettività, si è detto, si distinguono personaggi più nettamente individuati: tra i Titanes si ricorderanno un Prometheus, un Atlas, per non parlare di Kronos stesso, tra i Kentauroi un Cheiron, un Pholos, un Nessos, tra i Silenoi o i Satyroi un Marsyas (definito come *silenos* in Herod. 7, 26 e altri, come *satyros* in Plat. *symp.* 215 B e altri) o quell'altra figura che pur essendo anonima, appare protagonista di una vicenda personale: il *silenos* (Herod. 8, 138) o *satyros* (Xenoph. *anab.* 1, 2, 13) catturato da re Midas e costretto a rivelargli la somma sa-

---

[21] B. Hemberg, *Kab.* dedica una particolare attenzione a questi gruppi; a p. 17 ne elenca un numero rilevante; c'è da chiedersi, però, se è motivato contare tra di essi anche i "gruppi" composti di due soli esseri, come i Dioskuroi, i Molione ecc.: se ciò è fondato sui nessi che i Dioskuroi mostrano con i Kabeiroi, bisogna ricordare che anche questi ultimi in numerosi miti e culti appaiono nella stessa stretta limitazione numerica (due o tre K.) e che solo in un altro gruppo di tradizioni figurano come "collettività" indeterminata analoga, allora, a quella dei Korybantes e dei Kuretes, ma non più ai Dioskuroi. L'oscillazione tra queste due forme è caratteristica dei Kabeiroi (come dei Kyklopes, Telchines, ecc., v. sotto), non dei Dioskuroi, dei Molione, degli Apharetidai che sono sempre e invariabilmente "diadi".

pienza[22]; tra i Telchines spiccherà un Mylas, fondatore del culto dei Μυλάντειοι θεοί (Hesych. Μύλας), tra le Amazones una Hippolyte o una Penthesileia, tra i Kyklopes, oltre ai tre menzionati da Esiodo su cui si dovrà tornare, un Polyphemos, ecc. Eppure, anche questi personaggi distinti dagli altri, partecipano non solo dei caratteri, ma anche delle vicende delle loro collettività, e queste vicende caratterizzano il gruppo al di sopra d'ogni distinzione personale: così la Titanomachia e la Gigantomachia sono al centro dei miti dei Titanes e dei Gigantes, le Amazones figurano costantemente come avversarie degli eroi, si tratti di Theseus, Herakles, Bellerophontes o Achilleus, i Telchines collettivamente inventano le loro arti (metallurgia: Strab. 14, 654; certe τέχναι: Diod. 5, 55, 2), i Daktyloi assistono collettivamente al parto divino di Rhea (Hellan. fr. 89 Jac.), i Kuretes collettivamente proteggono l'infanzia di Zeus (Epimenid. fr. 22 D-K) o dei Letoidi (Strab. 10, 464), i Korybantes quella di Dionysos (Nonn. *Dion.* 9, 162 sgg.): quindi, mentre la vicenda o l'attività centrale spesso — ma non sempre, — distingue un gruppo dall'altro, il carattere collettivo crea tra di loro un'affinità formale.

Ma non è solo questo tratto che i vari gruppi hanno in comune. Essi tutti, hanno anche una comune o simile posizione dal punto di vista dello *status* che viene loro assegnato dalla tradizione. E mentre il carattere comune precedentemente menzionato, cioè l'esistenza collettiva, li distingue nettamente dagli eroi, sempre singoli[23] e personali, quest'altro invece li accomuna ad essi. Infatti, di tutti i gruppi menzionati si può dire che essi non sono umani, mentre

---

[22] Il culto di un sileno singolo: Paus. 6, 24, 8. Per il parallelismo tra i Silenoi personali e Kentauroi personali cfr. anche F. BROMMER, *Satyroi*, Würzburg 1937, 23.

[23] Non si può considerare, da questo punto di vista, come eccezioni le *coppie* eroiche: come si è visto sopra (p. 275) anche ove si tratti di coppie di fratelli o addirittura gemelli, il loro carattere più spiccato è proprio la *differenza* (spesso antagonismo!) tra l'uno e l'altro componente della "coppia". Oltre al tipo mitico della coppia di fratelli, si osservi quello della coppia di amici, in cui ugualmente importante sembra la distinzione tra l'eroe più grande e il suo compagno che gli è secondo in bravura o nel rilievo (Theseus e Peirithoos, Orestes e Pylades, Herakles e Iolaos, Achilleus e Patroklos). Il motivo, come è già stato osservato da altri, non è specificamente greco: da Gilgamesh e Enkidu (quest'ultimo, nell'epopea *sumera* non è compagno, ma *servo* di G.; comunque, anche nel poema babilonese soccombe prima alla morte) a Thor e Thjalfi, le coppie disuguali figurano in mitologie assai differenti.

nello stesso tempo si esiterebbe a definirli propriamente divini. Per gli eroi, come si è visto, la rudimentale "teologia" greca ha creato uno *status* particolare, anche se non è riuscita a cristallizzarlo perfettamente: per queste altre "categorie" neppure si è arrivati a tanto. E' perciò che nei documenti relativi ai gruppi in parola, si nota una costante oscillazione nel definire la loro posizione. Per molti di essi ricorre, talvolta, la qualifica divina. Più di tutti gli altri, i Titanes sono esplicitamente definiti come dèi (per Prometheus v. sopra, p. 167); tanto è vero che il Titan più importante, capo nella Titanomachia, è Kronos, della cui divinità non si possono aver dubbi, non fosse che per i suoi culti importanti e chiaramente divini come quello di Olimpia [24]. Eppure, nemmeno Kronos è come tutti gli altri dèi: la sua sede non è l'Olimpo, né il mondo sotterraneo, ma un luogo del tutto particolare, definito ora come μακάρων νῆσοι (Hes. *op.* 171 con lo spurio v. 169; Pind. *Ol.* 2, 70 sg.), ora come Tartaros, ben distinto [25] da Hades. I Titanes, poi, certamente compreso Kronos, sono dèi, sì, ma come il loro nome collettivo dimostra, dèi di una particolare categoria: essi sono definiti anche esplicitamente come "gli dèi di prima" (Hes. *Theog.* 424). Dei Gigantes non si dice che siano dèi, ma espressioni come quella omerica (*Od.* 10, 120) οὐκ ἄνδρεσσιν ἐοικότες, ἀλλὰ Γίγασιν risulta chiaramente che non sono neppure uomini; d'altronde, essi — come i Phaiakes e i Kyklopes — sono ἐγγύθεν agli dèi (*Od.* 7, 205 sg.). Il pensiero sistematico si trovava in costante difficoltà in questi casi. E' caratteristico come esso ha proceduto p. es. nei riguardi dei Kyklopes: di fronte all'in-

---

[24] Ma Kronos è titolare anche di importanti feste pubbliche (Kronia) in varie parti del mondo greco, feste che danno anche il nome al mese in cui ricorrono (cfr. NILSSON, *Gr. Feste* 36 sg.). Caratteristicamente anche nel suo rituale K. si distingue dagli altri dèi: nella sua festa attica — con lo scambio di rango tra padroni e schiavi — si celebra un rituale "rovesciamento dell'ordine" che gli antichi e alcuni studiosi moderni (WILAMOWITZ in Sitz. ber. Berlin, 1929, 37) concepivano come una rievocazione dell'età aurea in cui K. aveva regnato. La polemica contro questa opinione (le caratteristiche dei Kronia si spiegherebbero con il solo fatto che si trattava di una festa agraria dopo la mietitura: DEUBNER, *AF.*, 153 sg.) non ha senso: proprio in quanto "capodanno" determinato dalla chiusura dei lavori agrari, la festa è particolarmente adatta a una rievocazione delle "origini" di modo che l'aspetto agrario e lo sfondo mitico non solo non si escludono a vicenda, ma si presuppongono e si appoggiano reciprocamente.

[25] Kronos nel Tartaros: Hom. *Il.* 8, 481; il Tartaros distinto da Hades: Hom. *Il.* 8, 16 (τόσσον ἔνερθ' Ἀΐδεω ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης).

conciliabilità razionale delle varie tradizioni — i Kyklopes esiodei che dànno il fulmine a Zeus, i Kyklopes mostruosi e ὑβρισταί dell'Odissea e i Kyklopes costruttori delle mura di Tirinto e di Micene — si è finito per distinguere tre "specie" di Kyklopes, tra cui quelli che erano dèi (Hellan. fr. 88 Jac.). Satyroi, Silenoi, Nymphai ecc., nella letteratura latina spesso sono definiti *dii minores* o *plebs deorum*[26] — anch'essi quindi erano una categoria particolare, inferiore, degli dei. Ma è inutile dilungarsi troppo su quest'argomento: in un passo di Strabone che servirà subito in un'altra connessione, per diversi di questi gruppi (Satyroi, Silenoi, Bakchoi, Tityroi, Kuretes in 10, 466, per i Kabeiroi, Korybantes, Panes, Satyroi e Tityroi in 10, 470) ricorre la definizione di πρόπολοι θεῶν (o ἱερῶν), mentre poco più in là lo stesso autore riconosce: οὐ πρόπολοι θεῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ θεοὶ προσηγορεύθησαν (10, 471), dovunque, quindi, la stessa oscillazione e incertezza.

Ma non soltanto i caratteri formali — l'esistenza in collettività e lo *status* incerto — accomunano tutti questi gruppi. Nel passo appena citato, Strabone mostra a che punto arrivava — non tanto nella coscienza dei suoi tempi, ma in quella dell'epoca delle sue fonti[27] — la confusione tra i vari gruppi: τοσαύτη δ' ἐστὶν ἐν τοῖς λόγοις τούτοις ποικιλία, τῶν μὲν τοὺς αὐτοὺς τοῖς Κουρῆσι τοὺς Κορύβαντας καὶ Καβείρους καὶ Ἰδαίους Δακτύλους καὶ Τελχῖνας ἀποφαινόντων, τῶν δὲ συγγενεῖς ἀλλήλων, καὶ μικράς τινας πρὸς ἀλλήλους διαφορὰς διαστελλομένων . . . ; egli stesso aggiunge ancora, come si è visto, altre categorie, quali i Silenoi, i Satyroi, i Bakchoi, i Tityroi, i Panes. Certo, si tratta di una fase acuta del processo di dissolvimento delle forme che caratterizza il periodo postclassico, conducendolo a sincretismi e a teocrasie; certo, tra Satyroi e Kuretes, tra Daktyloi Idaioi e Kabeiroi vi erano, in origine, differenze ben più essenziali di quanto appaia da questo singolare documento della tarda speculazione teologica; ma è altrettanto certo che una simile confusione non si sarebbe verificata, se tra tutti questi gruppi — e, si può aggiungere, come si vedrà, anche degli altri non ricordati da Strabone, — non vi fossero state effettive affi-

[26] Cfr. p. es. Ov. *Ib.* 81 sg.; *met.* 1, 173; Sil. It. 15, 75, ecc.

[27] Strab. 10, 467 rammenta scritti intitolati Κουρητικά e Περὶ Κουρήτων: si tratterà di opere mitografiche ellenistiche? o di scritti "orfici" relativamente antichi come p. es. il Κορυβαντικόν (cfr. Orph. fr. 223 d Kern, p. 65)?

nità che facilitavano la convergenza e l'obliterazione quasi totale delle differenze. Già l'incertezza del rango e il carattere collettivo (da cui solo eccezionalmente emergono figure personali) dimostrano, in questi gruppi, una certa mancanza di plasticità, un'indeterminatezza che appartiene alla loro natura stessa: ma non è soltanto quest'indeterminatezza congenita che prepara il campo per la confusione finale; tra un gruppo e l'altro si possono anche osservare tratti comuni precisi e ben marcati, malgrado il disegno vago dei contorni.

Che tra Titanes e Gigantes vi sia, malgrado ogni differenza, una chiara affinità, è un fatto che non sfugge a nessuno; gli studiosi moderni li hanno quasi sempre considerati alla stessa stregua; poeti e artisti antichi non di rado li confondevano. E, infatti, almeno un carattere comune ai due gruppi risalta a prima vista: sia i Titanes che i Gigantes sono protagonisti collettivi di una guerra contro la comunità olimpica degli dèi. Titanomachia e Gigantomachia possono trovar luogo in contesti teogonici ben differenti, possono esser combattute in modi differenti; ma non per questo cesseranno di essere ugualmente guerre contro gli dèi. Il solo fatto di condurre una guerra contro gli dèi — nei due miti in cui i due gruppi, come tali, esauriscono quasi la loro "parte" mitica — accomuna dunque Titanes e Gigantes. Questo tema mitico della teomachia rispecchia naturalmente anche un "carattere" comune: la "cosiddetta antica natura titanica" per Platone (*legg.* 3, 701 C) sta in ὅρκων καὶ πίστεων καὶ τὸ παράπαν θεῶν μὴ φροντίζειν, praticamente nella ὕβρις già implicitamente attribuita ai Titani nella Teogonia esiodea [28], colpa classica anche di Prometheus, e tanto caratteristica, nello stesso tempo anche dei Gigantes da costituire la ragione stessa di definire qualcuno come *gigas* [29] e da essere in primo piano anche nelle più differenti versioni [30] su questi esseri. Oltre che ὑβρισταί, Titanes e Gigantes sono anche — ciò che costituisce quasi un altro aspetto del medesimo carattere — selvaggi, ἄγριοι [31]. La loro selvaggia vio-

---

[28] Mediante l'etimologia suggerita in v. 209 (τιταίνοντας ἀτασθαλίῃ)

[29] Aeschyl. *sept.* 424 sgg. definisce così Kapaneus, in quanto κόμπος δ' οὐ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖ.

[30] Anche nell'Odissea, dove, com'è noto, i Gigantes figurano come un "popolo", essi sono detti tuttavia ὑπέρθυμοι ed ἀτάσθαλοι: 7, 59 sg. Per la concezione più usuale cfr. Pind. *Pyth.* 8, 12 sgg. Bacchyl. 14 (15), 62 sg.

[31] Per i Titanes: Hesych. Ἄγριοι θεοί; per i Gigantes: *Od.* 7, 206: ἄγρια φῦλα Γιγάντων.

lenza ha anche manifestazioni di carattere sessuale: se i Titanes finiscono per esser definiti πριαπώδεις θεοί (Phot. Τιτᾶνας βοᾶν) e παιδερασταί (Hesych. Τιτάν) e secondo alcuni studiosi nel loro nome stesso è implicito un carattere fallico, tra i Gigantes non mancano attentatori alle dee come il già menzionato Pallas, ma anche Eurymedon [32], Porphyrion (Apollod. 1, 36) ed Ephialtes (Schol. *Il.* 5, 385). A queste mostruosità "morali" si affiancano coerentemente quelle fisiche che, innanzitutto, consistono in ciò che proprio per derivazione dal nome collettivo dei Gigantes si dice tuttora "gigantismo", ma anche altri tratti particolari, come la pelosità, il volto rugoso [33] e, infine, tratti teriomorfi: i Gigantes sono anguipedi (Apollod. 1, 34) [34].

Malgrado la condanna che pesa su di loro per la loro opposizione al mondo di Zeus, e alla quale corrispondono i loro tratti mostruosi, Titanes e Gigantes non sono giudicati in modo univocamente negativo; essi sono gruppi di esseri ambivalenti, non meno degli eroi: per i Titanes basti ricordare Kronos che rappresenta anche il βίος ἐπὶ Κρόνου, l'età aurea, con tutta l'ambivalenza insita — non solo nella mitologia greca — in quelle condizioni "paradisiache" che precedono la formazione del mondo ordinato; oppure Prometheus che conquista il fuoco per l'umanità, fonda il sacrificio ed assume un carattere d' "eroe culturale" (v. sopra, p. 167) o anche Atlas che, volente o nolente, regge il cielo la cui giusta distanza dalla terra è una delle più arcaiche condizioni dell'ordine cosmico nelle mitologie del mondo. Del resto, non tutti i Titanes

---

[32] In una versione risalente ad Euphor. (Schol. *Il.* 14, 295) si tratta addirittura di una violenza consumata ai danni di Hera anteriormente alle nozze con Zeus: frutto di tale violenza sarebbe Prometheus (che, quindi, in questa versione, anziché un Titan, sarebbe un Gigas!).

[33] Sui monumenti figurati, v. F. VIAN, *La guerre des Géants*, Paris 1952, 24 sg. (prima di Fidia) 146 (nel periodo di Fidia). VIAN tuttavia sottolinea la rarità di questi tratti mostruosi, che, anzi, distinguerebbe i Gigantes dagli altri esseri "giganteschi" della mitologia greca. Comunque, rari o frequenti, questi tratti risalgono all'inizio della documentazione e documentano la possibilità di concepire i G. come esseri mostruosi.

[34] Anche per questo tratto VIAN (p. 13, 147) mette in dubbio una antichità più alta del 4° sec., ritenendolo originario non dei Gigantes, ma di Typhoeus. L'ofiomorfismo, tuttavia, difficilmente sarà stato carattere esclusivo di un solo avversario di Zeus (affine, del resto, ai Titanes e ai Gigantes anche per altri versi) e ai Gigantes poteva spettare anche nella loro qualità di *gegeneis*.

lottano contro gli olimpici, alcuni di essi si schierano con loro e lottano — da avversari affini! — contro gli altri Titanes [35]. Essi sono anche fondatori [36] ed eponimi di città (Sykeus: Athen. 3, 78 AB; Kynnos, fratello di Koios: Steph. Byz. Κύννα; Adanos: Steph. Byz. Ἄδανα; Lelantos, menzionato da Nonn. *Dion.* 48, 245, è inseparabile dal Ληλάντον πεδίον) e sono — attraverso Prometheus e suo figlio Deukalion (Hes. fr. 2-3) — antenati dell'umanità (mentre nel noto mito "orfico" ne stanno in altro modo alle origini). Anche i Gigantes hanno caratteri simili: discendenti degli dèi (da Gaia fecondata dal sangue di Uranos: Hes. *Theog.* 183 sg.), "vicini" (ἐγγύθεν) agli dèi, essi sono secondo qualche versione (Ov. *met.* 1, 157 sgg.) antenati dell'umanità o almeno di certi popoli come i traci (Lycophr. 1357 e schol.), eponimi di località (Rhoitos [Hor. *c.* 2, 14, 23; 3, 4, 55] di Rhoiteion; Athos di Athos: Nicandr. in Steph. Byz. Ἄθως [37]).

Ora, se la teomachia appare come la caratteristica centrale dei Titanes e Gigantes e li accomuna, malgrado ogni differenza [38], più strettamente tra di loro che non con gli altri "gruppi" tra cui sembrano rappresentare un caso particolare (tanto che essi non figurano nemmeno nella confusione generale del citato passo di Strabone tra gli altri gruppi) non bisogna tuttavia dimenticare che quella caratteristica, per quanto dominante nel loro mito, non è di loro *esclusiva* proprietà: su un *lekythos* protocorinzio del 7° sec. e in altre raffigurazioni [39-40], Zeus lotta per lo scettro, cioè per la sovranità, non con un Titan, né con un mostro anguipede come Typhoeus, ma con

---

[35] Così Prometheus (Aeschyl. *Prom.* 218 sgg.), Aigokeros (Epimen. fr. 24 D-K).

[36] Kronos come *ktistes* in un'iscrizione anatolica: L. Robert, *Hellenica* 7 (1949), 53.

[37] Secondo Vian, 227 i nomi di questo genere non risalirebbero oltre al periodo ellenistico (in tal caso si tratterebbe già probabilmente di una più accentuata contaminazione tra Gigantes ed eroi!).

[38] Le differenze stanno soprattutto nel mito stesso della teomachia: i T. sono gli antichi dèi aggrediti e spodestati dagli olimpici, mentre i G. sono la generazione giovane che aggredisce e tenta di spodestare questi ultimi. Al di là del piano fenomenico (fatta eccezione d'un tratto: i G. sono per lo più raffigurati come opliti!), Vian vuole stabilire una differenza essenziale tra T. e G., attribuendo solo a questi ultimi un rapporto con le iniziazioni dei giovani.

[39-40] E. Buschor in AJA 38, 1934, 128 sgg. - Vian 11/4 aggiunge nuovi esempi.

un Kentauros. Anche se la guerra classica dei Kentauroi non si svolgerà più sul piano teogonico, ma si trasferirà sulla terra (contro gli avversari-parènti che sono i Lapithai), essa conserverà un valore religioso tale da poter occupare nell'ornamentazione dei templi un posto non molto meno importante di quello della Gigantomachia[41].

Anche altri "gruppi" partecipano alle lotte cosmogoniche: in primo luogo i Kyklopes. Ora, se è vero che essi partecipano alla Titanomachia a fianco degli dèi e contro i Titanes (ma si è visto che anche alcuni Titanes fanno lo stesso!), è anche vero che in una teomachia precedente essi sono stati gettati da Kronos nel Tartaros (Apollod. 1, 4 e 6), esattamente come finiscono i Titanes dopo la Titanomachia; l'analogia è lampante.

I Kyklopes (e Kentauroi) non solo nella loro partecipazione a guerre mitiche rivelano somiglianze con i Titanes e i Gigantes; tali somiglianze, anzi, appaiono più evidenti in altri campi. I Kyklopes,

[41] Sull'importanza del posto di quest'ultima v. Vian, 237 che dice le Centauromachie e le Amazzonomachie "eccezionali" in una posizione simile. Ma la Centauromachia figurava, niente meno, sul frontone (ovest) del tempio di Zeus a Olimpia! — Vian, ad ogni modo, è nel giusto, dando importanza religiosa alle raffigurazioni ornamentali dei templi, a differenza di Nilsson che in *Cults, myths, oracles*, p. 11, notando come negli inni siano inseriti anche miti non connessi con la divinità celebrata, aggiunge: « The relation was as loose as that of the sculptures of a temple to the god whom the temple was dedicated » — e cita proprio il caso dell'ornamentazione del tempio di Zeus ad Olimpia (frontone est: l'agone tra Oinomaos e Pelops; frontone ovest: Centauromachia; metope: *athloi* di Herakles). Ora, questo raggruppamento non sembra affatto privo di significato religioso: a parte che il frontone orientale — cioè quello principale — espone il mito delle origini dei giochi olimpici, sia gli *athloi* di Herakles che la Centauromachia sono miti esemplari del tema inseparabilmente agonistico-guerriero della lotta contro avversari mostruosi (sopra, p. 271 sgg.). Se per l'assenza materiale di Zeus si dovesse dire che p. es. la scena del frontone est manca di riferimento alla divinità, bisognerebbe anche negare che ci sia un rapporto tra il mito delle origini di tutto il culto agonistico di Olimpia e il dio cui quel culto è dedicato. Si ricordi, inoltre, che la lotta agonistica di Zeus contro Kronos è uno dei miti delle origini dei giochi di Olimpia (sopra, p. 106 n. 104); che Kronos è padre ippomorfo del *kentauros* Cheiron (ragione per cui P. Philippson, *Thessalische Mythologie*, Zürich 1944, 144, nella raffigurazione citata della lotta di Zeus con un kentauros per lo scettro voleva vedere proprio la lotta di Zeus contro Kronos; da aggiungere che un gruppo di bronzo dell'8° sec. - Buschor, l.c. fig. 2 - raffigurante forse ugualmente una lotta, comunque un incontro, tra Zeus e un Kentauros, è un dono votivo di Olimpia!); la presenza della Centauromachia sul frontone del tempio di Olimpia conferma, se mai, il riferimento del culto agonistico all'agone cosmogonico di Zeus.

menzionati nell'Odissea insieme con i Gigantes con cui insieme sarebbero stati "vicini" agli dèi (7, 206), in un altro canto del medesimo poema, appaiono con tutti i caratteri della *hybris*: pur essendo figli di dèi (nell'Odissea di Poseidon, 9, 412, — come tanti eroi e tanti "avversari mostruosi" di eroi!), essi sono ὑπερφίαλοι e ἀθέμιστοι (*Od.* 9, 107) e non si curano degli dèi, ritenendosi più forti di loro (9, 275 sg.). Con questo carattere appare solidale, anche nel loro caso, quello di esser selvaggi e violenti, nonché alcuni tratti di mostruosità fisica. Lo stato selvaggio in cui i Kyklopes vivono è illustrato dal poeta del nono canto dell'Odissea: essi non conoscono l'agricoltura (108 sgg.) né hanno istituzioni civili e urbane, ma vivono in caverne; è vero che questo stato selvaggio ha anche un aspetto "paradisiaco" esattamente come il βίος ἐπὶ Κρόνου: la terra produce per loro spontaneamente grano e vino, di modo che malgrado la loro empietà — singolare "contraddizione" sul piano logico — i Kyklopes vivono θεοῖσι πεποιθότες ἀθανάτοισι (107). I Kyklopes spingono la violenza fino al cannibalismo, come risulta dall'avventura di Odysseus con Polyphemos (288 sgg.); sono giganteschi (πελώριος, 187 cfr. 191 sg.) e per armi lanciano rocce come i Gigantes (481); l'aspetto sessuale di questa natura apparirà nella pederastia (Eur. *Cycl.* 583 sg.). Il loro tratto mostruoso specifico che non solo il racconto omerico sottintende, ma che è presupposto dal loro nome stesso, è la monoftalmia (Hes. *Theog.* 144)[42]. Tuttavia ai Kyklopes non mancano qualità altamente positive: alla caratterizzazione esiodea — ἰσχὺς δ'ἠδὲ βίη καὶ μηχαναὶ ἦσαν ἐπ'ἔργοις — corrisponde il fatto che essi, predestinati a ciò già dai loro nomi esiodei, Brontes, Steropes, Arges (140), forniscono a Zeus il fulmine, arma decisiva della Titanomachia, che essi avrebbero fabbricato, come secondo una versione extraesiodea (Apollod. 1, 7) fabbricano anche la κυνέη per Pluton e il tridente per Poseidon. Questa loro qualità di "artigiani' appare anche nel fatto che essi hanno insegnato alle stesse divinità, Hephaistos e Athena, δαίδαλα πάντα (Orph. fr. 179 K., cfr. anche 178, 180). In questa loro attività costruttrice s'inserisce quella che, d'altra parte, li mette in relazione con la fondazione di singole città: costruire le mura di una città equivale, infatti, per il mito, alla sua fonda-

---

[42] Un'altra loro mostruosità: essi sono γαστερόχειρες o χειρογάστορες: Eustath. *Il.* 2, 559 con la spiegazione che le loro mani partivano direttamente dallo stomaco.

zione (cfr. Amphion e Zethos), e già da un periodo relativamente antico i Kyklopes figurano come costruttori delle mura delle antiche città, Micene (Pind. fr. 169) e Tirinto (Bacchyl. 10 [11], 77). Che tuttavia quest'attività fondatrice non sia semplicemente un'estensione, plausibile ma secondaria, della loro natura di ἄριστοι τεχνῖται (Schol. Eur. *Or.* 965), risulta da diversi fatti: anzitutto, essi sono anche eponimi, sia di luoghi naturali — un'isola presso Rodi (Plin. *n.h.* 5, 133), un promontorio in Eubea (Steph. Byz. Γεραιστός)[43] — sia di città (Steph. Byz. Ἀτρήνη città che prende nome dalla figlia di un Kyklops); poi, essi sono anche "primi uomini", cioè primi abitanti della Sicilia (Thuc. 6, 2); infine fondano anche culti, costruendo, subito dopo la vittoriosa conclusione della Titanomachia, il primo altare degli dèi (Eratosth. *catast.* 39). Fondazione, attività costruttrice e invenzioni sono inseparabili: come fabbricando i principali attributi dei tre signori divini d'un cosmo tripartito, essi fondano il nuovo ordine del mondo olimpico, così essi cooperano alla formazione del mondo umano, fabbricando le armi che gli uomini useranno (Istro in Schol. *Il.* 10, 439).

Ora, è la qualità di τεχνῖται esemplari che ravvicina ai Kyklopes nel modo più appariscente, ma certo non esclusivo, quell'altro gruppo di esseri che è costituito dai Telchines. Questi, a prima vista, sembrerebbero non avere più nulla di comune con i Titanes e i Gigantes, se certi documenti tuttavia non li accomunassero ai Titanes (p. es. un passo di Himer. *or.* 9 [= 45 Col.], 4 che, offrendo una variante della morte di Dionysos Zagreus, fu inserita da KERN tra i frammenti orfici, sotto il numero 214); ma in certi altri, ancora, essi appaiono nati, esattamente come i Gigantes esiodei (*Theog.* 183 sgg.) dalle gocce di sangue di Uranos mutilato[44]; non soltanto, ma anche la loro attività si svolge nell'epoca della formazione dell'ordine cosmico definitivo (prima del diluvio: Diod. 5, 56, 1), anche a loro, come ai Kyklopes, viene attribuita la fabbricazione del tridente di Poseidon, come arma efficace nella Titanomachia (Callim. *hymn.* 4, 31) e anche loro come i Titanes e Gigantes e anche i Kyklopes (uccisi da Apollon: Eur. *Alc.* 5 sg.; Asclep. Trag. fr. 9 Jac.) muoiono

---

[43] Geraistos è un Kyklops: Apollod. 3, 212.

[44] Malgrado l'epoca assai recente del documento (Tzetzes), H. HERTER in RE « Telchines », 212 adduce buone ragioni di considerare la variante come antica.

sopraffatti dall'ira divina (fulminati da Zeus: Callim. *aet.* fr. 75, 64 sgg. Pf.)[45]. Anzi, se i Kyklopes producono le armi decisive della Titanomachia, e in ciò, come si vede, i Telchines somigliano a loro, questi ultimi — in lampante contraddizione, sul piano razionale, con il loro mito di nascita appena menzionato — fabbricano anche la falce con cui Kronos mutilerà Uranos (Strab. 14, 654), fatto cosmogonico ancora più primordiale della stessa Titanomachia[46]. Ma anche al di fuori d'ogni comune somiglianza con i Titanes e i Gigantes, i Telchines ricordano soprattutto i Kyklopes: prima di tutto per la comune qualità di τεχνῖται (Nic. Dam. fr. 114 Jac.); essi sono inventori di varie τέχναι (Diod. 5, 52, 2) tra cui la metallurgia (Strab. 14, 654). Un'altra qualità che accomuna i due gruppi (ed entrambi con i Gigantes) è la *hybris*, attestata per i Telchines da Callimaco (*aet.* fr. 75, 64): è per lo meno curioso, ma, data l'erudizione del poeta, probabilmente anche significativo che per caratterizzare i Telchines nella loro *hybris* egli riprende le parole con cui l'Odissea caratterizzava i Kyklopes[47]: essi "non si curano" degli dèi. In loro, questa empietà non si manifesta nell'antropofagia, ma in un'altra azione perversa: cospargendola con acqua presa dalla Styx (come si vede, si è sempre in mezzo ai grandi elementi fondamentali della cosmologia greca!), essi rendono sterile la terra di Rodi e Ceo, ed è per questo che vengono fulminati da Zeus (sopra, n. 45). Alla mostruosità del carattere si associa, anche nel loro caso, la mostruosità fisica; si tratta di una mostruosità tutta particolare: essi sono ἄχειρες e ἄποδες e hanno il corpo squamoso ([Suet. in.] Eust. *Il.* 9, 525)[48]; ma a quest'ittiomorfismo che solo vagamente ricorda l'ofiomorfismo dei Gigantes[49], essi uniscono una particolare carat-

---

[45] Il mito è presupposto da Pind. *pae.* 4, 42 sgg. e probabilmente da Bacchyl. 1.

[46] I Telchines fabbricano anche — come presupposto di importanti vicende nel mito *eroico* — la collana di Harmonia: Stat. *Theb.* 2, 274.

[47] Call. *aet.* fr. 75, 65: μακάρων τ'οὐκ ἀλέγοντα θεῶν; cfr. *Od.* 9, 275 sg.: οὐ γὰρ Κύκλωπες Διὸς αἰγιόχου ἀλέγουσιν οὐδὲ θεῶν μακάρων...

[48] Per l'attribuzione a Suetonio del passo di Eustazio: CHR. BLINKENBERG in Hermes 50, 1915, 277 sg. La mostruosità più generalmente accreditata ai Telchines — il nanismo (ibid. 287) — è del tutto ipotetica, fondata com'è sulla loro attività di fabbri e su un'etimologia dubbia del loro nome.

[49] Secondo altri (Eust. *l.c.*) anch'essi erano ofiomorfi. Un altro legame con il teriomorfismo è implicito nel mito, secondo cui i T. proverrebbero dalla metamorfosi dei cani di Aktaion (Suet. *l.c.*)!

teristica degli occhi, essendo ὀξυδερκέστατοι, ciò che forse non ingiustificatamente[50] può ricordare l'occhio ciclopico. Certo è che anche i Telchines — malgrado queste loro caratteristiche unanimemente deprecate dalla tradizione antica[51], sono anche autori di opere importanti, come quelle già menzionate; essi sono inventori, p. es. delle immagini sacre (Nic. Dam. *l.c.*; Diod. 5, 55, 2); "primi uomini" a Rodi (Nic. Dam. *l.c.*) e a Ceo (Callim. *fr. cit.*), fondatori di culti e precisamente non solo nel caso del già "individuato" Mylas (sopra, p. 326), ma anche collettivamente come appare nel caso del culto di Athena Telchinia (Nic. Dam.); né tra di loro mancano eponimi di città (p. es. Steph. Byz. 'Ατάβυρον). Se essi appaiono anche μανιῶδεις (Nonn. *Dion.* 14, 42)[52], ciò può costituire lo sfondo, o semplicemente un aspetto, di una caratteristica che invece sembra distinguere i Telchines dai tanto affini Kyklopes: la loro attività o qualità di γόητες (Callim. *fr. cit.*; Diod. 5, 55, 3) o addirittura di γόητες καὶ φαρμακεῖς (Suet. *l.c.*); la loro abilità di *technitai* sfocia dunque nella — o proviene dalla — capacità magica che del resto permette loro, secondo Diodoro, ogni sorta di metamorfosi, come li mette anche in grado di cambiare il tempo. Un altro elemento distintivo, sempre rispetto alle "collettività" precedentemente menzionate, è il nesso dei Telchines con un'infanzia divina: sono essi, secondo una fonte di Diodoro, coloro che nutrono (ἐκθρέψαι) il bambino Poseidon affidato loro da Rhea.

Ora, proprio su questi due tratti nuovi si può imperniare il confronto tra i Telchines e un altro "gruppo", i Daktyloi. Anche se la confusione tra i due gruppi (p. es. i nomi dei daktyloi Kelmis e Damnameneus — Phoron. fr. 2 Kink. — figurano come nome di Telchines in Nonn. *Dion.* 14, 39 sg.) è tarda e secondaria, fatto

[50] Attraverso il nome del monoftalmo Oxylos, se l'etimologia di Gruppe 144/12 coglie nel segno.

[51] Essi appaiono quasi più decisamente condannati degli altri gruppi ambivalenti; il loro nome equivale addirittura a φθονηρός, βάσκανος, πονηρός, πανοῦργος, cfr. Hesych. Suid. Phot. τελχῖνες.

[52] Un Gigas folle — e senza dubbio "migrante" — è Phoitos (un vaso a figure rosse: Hoppin, *Handbook of red fig. Vases* 1, Cambridge 1919, p. 50). Cfr. Hesych. φοῖτος· μανία, λύσσα. Phoitios era il nome del figlio dell'eroe folle Alkmaion, che era eponimo di Phoitiai: Steph. Byz. Φοιτίαι. E' troppo audace ricordare in questo proposito l'*ubriachezza* dei Kyklopes (da Od. 9, 353 sgg. in poi)?

stà che i Daktyloi sono γόητες sin dalla documentazione più antica (Phoron.) — γόητες καὶ φαρμακεῖς in Schol. Ap. Rhod. 1, 1126-31 b![53] — e sono in rapporto con un'infanzia divina, aiutando Rhea nel parto (Hellan, fr. 89 Jac.): e che ciò poteva esser concepito anche come παιδοτροφία di Zeus, appare da un passo di Pausania (5, 7, 6) che proprio in rapporto a questa funzione compie l'identificazione tra Daktyloi e Kuretes: Rhea avrebbe affidato il bambino Zeus ai Daktyloi «che si chiamano anche Kuretes»[54]. Certo, i Daktyloi, nella documentazione disponibile, non sono implicati in lotte cosmogoniche come i Titanes, Gigantes e Kyklopes, né muoiono fulminati, come tutti questi gruppi più i Telchines. Eppure, lievi tracce di una loro affinità con questi gruppi per così dire "pre-cosmici" non mancano: basti ricordare che uno degli Idaioi della Foronide si chiama Akmon (= incudine) — nome che figura anche come quello del padre di Kronos (Antim. fr. 35 Kink.) o addirittura del padre di Uranos stesso (Hesych. "Ακμων); ed è proprio questo Akmon che nei versi citati prende l'epiteto di ὑπέρβιος, quindi ha sopra di sé l'ombra della *hybris* — la stessa che, del resto, grava su un altro daktylos, Kelmis[55] — che tuttavia non è esplicitamente documentata da nessun mito conservato[56]. Un altro nome di daktylos è Titias (Ap. Rhod. 1, 1126) che potrebbe risalire alla stessa radice — in senso fallico?[57] — del nome dei Titanes. Inoltre vi è un mito della nascita dei daktyloi che li fa apparire come *gegeneis*: essi nascono, infatti, dalla polvere gettata nella grotta dictea da

---

[53] Essi appaiono — indirettamente, ma chiaramente — come guaritori dai nomi che la tradizione conservata da Pausania attribuisce ad alcuni di loro: Iasios, Epimedes, Paionaios (5, 7, 6) e Akesidas (5, 14, 7).

[54] Si noti che nel più antico testo che li riguarda, cioè appunto il frammento citato della Foronide, i Daktyloi non hanno questo nome: sono detti semplicemente Ἰδαῖοι Φρύγες ἄνδρες — ora Phryges e Idaioi potrebbero essere diversi dei gruppi qui esaminati (Kuretes frigi: Phoron. fr. 3; Korybantes: Alcman fr. 97 D. Eur. *Bacch.* 128); i Telchines invece sono di Creta (come del resto anche i Kuretes; Creta si sarebbe chiamata anche Kuretis: Dosiad. fr. 4 Jac. [III B. p. 396]) secondo una versione (Strab. 14, 654), l'altro luogo dell'immediata periferia greca che ha un monte Ida. L'unica garanzia per il fatto che l'antico testo epico si riferiva ai Daktyloi è il contesto di Schol. Apoll. Rhod. cit. in cui il frammento è rimasto conservato.

[55] Soph. fr. 337 N² (= Zenob. 4, 80): τὴν μητέρα Ῥέαν ὑβρίσας.

[56] I passi antichi su Akmon sono stati riuniti da BERGK ad Alcm. fr. 111 (4 ed.).

[57] KAIBEL in GGN 1901, 488 sg.

Anchiale (Stesimbr. fr. 12 Jac.; Ap. Rhod. 1, 1129 sgg.) o dal monte stesso in cui si aggrappano le dita (*daktyloi*) della dea partoriente (Anon. Ambr. *de re metr.* 2, 6 = Anecd. Studemund 1, 224). Ad ogni modo, anche i Daktyloi sono τεχνῖται (Poll. 2, 15) e precisamente fabbri (Phoron. *fr. c.*), inventori non solo della metallurgia (ibid.), ma anche di certi generi musicali (Solin. 11, 6); sono anche eponimi di città (Titias di Tition: Schol. Ap. Rhod. 2, 780)[58]. L'ambivalenza del loro carattere traspare dalle speculazioni che distinguevano daktyloi "destri" e "sinistri" (come le dita!), precisando che gli ultimi facevano, i primi scioglievano gli incantesimi (Schol. Ap. Rhod. 1, 1126-31); mostruosità fisiche non sono esplicitamente documentate per questi esseri che tuttavia — come si è visto per il daktylos Herakles — probabilmente erano immaginati come nani. Ora, malgrado le estese affinità con i gruppi precedentemente osservati, anche i Daktyloi hanno qualche tratto che li distingue da essi: non tanto il fatto che essi abitano ἐν οὐρείῃσι νάπαις e sono ἄνδρες ὀρέστεροι — ciò, infatti, vale anche per il kyklops Polyphemos (*Od.* 9, 182 sgg.) — quanto per un altro: per questo gruppo si trova infatti la prima menzione (sempre nel citato frammento della Foronide) di quella funzione che più tardi Strabone esprimerà col termine di πρόπολοι θεῶν; essi, infatti, vengono definiti εὐπάλαμοι θεράποντες ὀρείης Ἀδρηστείης.

Tutto quello che si dice dei Daktyloi, o quasi, — ma anche altro — si dice ugualmente dei Kuretes e dei Korybantes che perciò vengono "sistemati" come figli dei Daktyloi (Strab. 10, 473). Si tratta di due gruppi difficili a distinguersi in base alla documentazione disponibile. I Kuretes, a differenza dei Daktyloi, ma ad analogia dei Titanes, Gigantes, Kyklopes e Telchines, vengono sterminati da Zeus, secondo una tradizione (Apollod, 2, 9), perché hanno "fatto scomparire" Epaphos; essi hanno anche un netto carattere guerriero che sembra mancare, invece, ai Telchines e ancora di più ai Daktyloi; essi lo hanno, non solo in quanto sono essenzialmente gente armata (con il rumore delle armi proteggono l'insidiata infanzia di Zeus: Callim. *hymn.* 1, 52 sgg. Strab. 10, 468) che danza (e inventa) la

[58] Un loro rapporto particolare con le città appare dall'espressione di Ap. Rhod. 1, 1127: πολέων μοιρηγέται.

pyrrhiche (Strab. 10, 480) e la *prylis* (Callim. *l.c.*)[59], ma anche perchè essi sono al centro di grandi imprese guerriere che solo indirettamente sono entrate nell'epos: l'Iliade (9, 529 sgg.) rammenta la guerra tra gli etoli di Calidonia e i Kuretes di Pleuron, in cui l'eroe Meleagros fronteggiava l'attacco di questi ultimi. L'altra guerra, il cui valore mitico non è stato ancora studiato, è quella combattuta per il possesso del Λήλαντον πεδίον (Strab. 10, 465); i Kuretes di solito vengono scacciati (come pure i Telchines: Nonn. *Dion.* 14, 42 sgg.) da altri "popoli" che, come in questo caso gli Abantes[60], si rivelano sorprendentemente affini a loro[61]. Le lotte dei Kuretes si svolgono dunque sulla terra, come quelle dei Kentauroi e non come quelle dei Titanes, Gigantes e Kyklopes, in un contesto cosmogonico: ma per altre vie, come i Kentauroi, anche loro sono legati al momento cosmogonico, e precisamente per mezzo della loro funzione mitica più importante, la protezione dello Zeus bambino[62]. Anch'essi sono *gegeneis* (Diod. 5, 65, 1) come i Titanes e i Gigantes — i Korybantes figurano addirittura come figli di Kronos (Strab. 10, 472), mentre un particolare rapporto con Kronos non manca neppure ai Kuretes che, secondo Istro (fr. 48 Jac.), sacrificherebbero un bambino al divino capo dei Titanes. La nascita dalla terra (attribuita anche ai Korybantes: Nonn. *Dion.* 14, 25) assicura loro la

[59] Pyrrhichos è nome di uno dei Kuretes, inventore-eponimo della danza armata: Paus. 3, 25, 2. Anche Prylis è nome proprio di un personaggio mitico che però non appare tra i Kuretes (Lycophr. 219 sgg.).

[60] Che gli avversari dei Kuretes al Lelanton Pedion fossero gli Abantes, non è detto esplicitamente in nessun documento rimastoci, ma risulta con evidenza dal confronto tra Strab. 10 448 (che ricorda una stele in Amarynthion, che recava i "regolamenti" del combattimento [proibizione delle armi a lunga gittata]) e il passo di Archiloco citato da Plut. *Thes.* 5, 2 sg. sugli Abantes come combattenti che usano la lancia e la spada, ma non le frecce. Plutarco stesso li definisce ἀγχέμαχοι.

[61] Gli Abantes sono ricordati dall'Iliade (2,542) per un loro modo particolare di *tagliare i capelli* (cfr. Plut. *Thes.* 5 che cita i versi omerici, mentre attribuisce lo stesso taglio dei capelli all'adolescente Theseus); ora, è noto che l'erudizione antica metteva in rapporto anche il nome dei Kuretes con il taglio dei capelli (Strab. 10, 465). D'altra parte, se, come si dirà subito, i Kuretes sono dotati di facoltà mantiche, bisogna ricordare che Abai, la città di cui — come del popolo degli Abantes — Abas era eponimo, era sede di un antico e importante culto oracolare (di Apollon): Herod. 1, 46; Soph. *O.T.* 900.

[62] Ad Efeso, dove le divinità principali sono i Letoidi, ai Kuretes si attribuisce la protezione della loro infanzia (Strab. 14, 640). I Korybantes presso il bambino Dionysos: Nonn. *Dion.* 9, 162 sgg.

funzione di "primi uomini" (per i Korybantes: fr. lyr. adesp. 84, 5 Bergk[4]) e quindi di eponimi di città (per i Kuretes, cfr. Steph. Byz. Ἄωρος, Ἐλεύθερνα, Ἰτανός, ecc.) e di introduttori della civiltà: tema, quest'ultimo, che Diodoro (5, 65) sviluppa, per i Kuretes, su larghissima scala (cfr. anche Strab. 474, 480); la caccia, l'allevamento, l'agricoltura, la metallurgia e, infine, anche le norme della convivenza umana sono le loro istituzioni. I Kuretes sono i primi agonisti in Olimpia (Paus. 5, 8, 1). Qualità mantiche sono attribuite sia ai Kuretes (Apollod. 3, 18; cfr. Suid. Κουρήτων στόμα) sia ai Korybantes (Arrian. fr. 82 Jac.) che, inoltre, in pieno periodo classico sono noti come guaritori della follia: a questa loro funzione allude, infatti, Aristofane (*vesp*. 119) con il verbo κορυβαντίζειν (cfr. Hesych. Κορυβαντισμός· κάθαρσις μανίας) e così pure Platone (*legg*. 7, 790 D) parlando dei τὰ τῶν Κορυβάντων ἰάματα, mentre d'altra parte i Korybantes sono capaci anche di render folli (cfr. Eur. *Hipp*. 141 sgg., Aristoph. *vesp*. 8, ecc.)[63], "possedendo" l'individuo. Mentre a diverse delle altre "collettività" mitiche negli studi recenti[64] si tende ad attribuire una funzione iniziatica, sia mediante l'interpretazione della *paidotrophia* divina, sia per altri motivi, per i Kuretes e i Korybantes una simile funzione è anche esplicitamente documentata. A questo proposito non bisogna dimenticare che il posto di questi due gruppi non è esclusivamente nel mito: si potrebbe dire, infatti, che queste collettività mitiche prolungano la loro esistenza nella storia reale attraverso quei sacerdozi (ma piuttosto: società iniziatiche!) che portano i loro nomi e dei quali esse costituiscono i prototipi mitici[65]. La τελετὴ τῶν Κορυβάντων era nota in Atene, nel periodo classico, e comportava il rito nettamente iniziatico della θρόνωσις (Plat. *Euthyd*. 277 D), anche se contemporaneamente — e ciò non dovrebbe

---

[63] Cfr. anche Hesych. κορυβαντιόσης· μαινομένης. Sull'argomento: I.M. Linforth, *The Corybantic rites in Plato* (Univ. Calif. Publ. Cl. Phil. 13, 1950, 121 sgg.) che nega che si tratti di una follia vera e propria, accettando soltanto l'aspetto positivo del termine, nel senso di una μανία τελεστική. Tuttavia, anche se indotta e ritualmente controllata, la μανία resta sempre μανία (v. anche sopra, p. 281 sgg.), mentre nei passi citati da Euripide e Aristofane non si tratta minimamente di follia rituale.

[64] Cfr. p. es. l'interpretazione di F. Vian, *op. c.*, relativamente ai Gigantes. La strada per questo genere di interpretazioni è stata aperta da H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*.

[65] L'esistenza reale di Kuretes, quali sacerdozi: Strab. 14, 640 (a Efeso); i documenti epigrafici in RE "Kureten", 2205.

più sorprendente — era un culto guaritore (sopra, p. 340). Platone ricorda anche i Κουρήτων ἐνόπλια παίγνια (*legg.* 7, 796 B) come cose raccomandabili ai ragazzi non ancora giunti all'età militare (cioè in età di "novizi" iniziatici!). Le danze armate, tanto caratteristiche sia dei Kuretes che dei Korybantes — che sarebbero anche gli inventori del tamburo (Eur. *Bacch.* 123 sgg.)[66] — rientrano indubbiamente in questa connessione. E quanto si è osservato più sopra (p. 286), permette di rammentare qui l'unica "mostruosità" attribuita ai Kuretes: essi appaiono, già in un documento certo non recente e non sospetto[67], sul limite dell'androginismo con il loro aspetto femminile e con la sorprendente etimologia suggerita; senza un'autentica tradizione di questo genere difficilmente si sarebbe arrivati alla bizzarra idea di far derivare il nome dei Kuretes proprio dalla forma femminile κούρη della parola (cfr. anche Strab. 10, 466), la cui forma maschile, κοῦρος, poteva servire altrettanto plausibilmente (oltre che, senza dubbio, corrispondentemente per caso all'etimologia reale!) allo stesso fine.

Ora, gli altri due gruppi non del tutto nettamente distinti — i Silenoi e i Satyroi[68] — per la loro dimora nei boschi[69] montani ricorderebbero più gli *Idaioi Phryges andres* della Foronide o (v. sotto) i Kentauroi, che non i gruppi appena menzionati: ma sta di fatto che i Satyroi sin da Esiodo (fr. 198) figurano come fratelli dei Kuretes (e delle Meliai). Essi, del resto, — anziché essere semplicemente le divertenti comparse di innumerevoli scene mitologiche,

---

66 Il caso del "folle" Philokleon aristofaneo (*vesp.* l.c.) che nel momento di esser "coribantizzato" fugge con il timpano in mano, mostra come il rapporto con la musica non fosse riservato esclusivamente ai Korybantes mitici, ma caratterizzava anche i riti coribantici reali.

67 Aeschyl fr. 313: χλιδῶν τε πλόκαμας ὥστε παρθένοις ἁβραῖς· ὅθεν καλεῖν Κουρῆτα λαὸν ᾔνεσαν.

68 Per i termini del problema della distinzione v. A. HARTMANN, RE "Silenos und Satyros"; F. BROMMER, *Satyroi*. Würzburg 1937; M.P. NILSSON, *GGR* 1^2, 232 sgg. La difficoltà principale deriva dal fatto che se da un certo periodo in poi i Satyroi appaiono in forma semicaprina, in origine essi non sono meno "equini" dei Silenoi, pur portando un nome collettivo distinto.

69 I Silenoi già in Hom. *hymn. Ven.* 262 sg., i Satyroi in una massa di documenti figurativi e letterari (per i quali si rimanda alla letteratura citata nella nota precedente), appaiono strettamente legati (anche sessualmente) alle Nymphai che nell'inno sono definiti ὀρεσκῷοι, quali, del resto, esse sono sempre: così anche Silenoi e Satyroi sono costantemente legati alla natura selvaggia.

quali sono generalmente considerati, — condividono anche altri caratteri con i gruppi precedentemente menzionati. Non può non colpire che Euripide, nel citato passo delle Baccanti, rammenta in stretta successione e connessione Kuretes, Korybantes, Bakchai e Satyroi. La follia — estatica, entusiastica o "telestica" — così caratteristica dei Korybantes, non può, del resto, non esserlo della "gente" che, come i Silenoi e Satyroi, almeno dal periodo classico in poi circondano sempre il dio per eccellenza della μανία e, in particolare, della μανία τελεστική, Dionysos (Plat. *Phaedr.* 265 B): tanto è vero che Platone con una singolare insistenza in ben tre passi (*legg.* 790 D; *Phaedr.* 228 B - 234 D; *Ion* 533 E - 534 A) — come ha rilevato LINFORTH (op. c.) — subito dopo i fenomeni coribantici rammenta quelli bacchici; l'inseparabilità di questi esseri collettivi dal loro dio, Dionysos, è tale che essi — malgrado il loro carattere poco bellicoso (messo in rilievo, tra l'altro, da Eur. *Cycl.* 632 sgg.) — gli sono al fianco anche nella Gigantomachia [70]. Che Satyroi e Silenoi, non diversamente dai Kuretes e Korybantes, siano esseri danzanti, lo rivelano abbondantemente i monumenti figurati; cosa più singolare, la tradizione di Malea sull'eponimo della *pyrrhiche* e di Pyrrhichos oscilla tra uno dei Kuretes e un Silenos (Paus. 3, 25, 2 che richiama, per questa versione, un frammento di Pindaro [156 Schr.], aggiungendo però che il poeta non dava il nome Pyrrhichos al Silenos), per non parlare ancora della terza versione in cui al posto dei rappresentanti di questi due "gruppi" subentra un eroe ben individuale e personale, Achilleus. Un altro tratto comune a tutti questi gruppi è la funzione della παιδοτροφία: il Silenos del frammento 157 di Pindaro (nel contesto dato da Schol. Aristoph. *nub.* 223), già citato, appare come "educatore" di Olympos — naturalmente anche nella musica, con cui Silenoi e Satyroi non sono meno familiari dei Kuretes e Korybantes [71] — mentre Euripide (*Cycl.* 141 sg.) sa della paidotrophia del dionisiaco Maron presso il Silenos. Malgrado, però, queste analogie, spesso sorprendentemente precise, Silenoi e Satyroi hanno anche altri tratti, non caratteristici dei Kuretes e Korybantes, che trovano più facilmente riscontro in altri gruppi, come i Kentauroi, ma

[70] Dal 5° sec. in poi nei monumenti: VIAN, 87 sg.

[71] Si tratta, però, in tutti questi casi, di generi particolari di musica o di particolari strumenti musicali. Lo strumento specifico dei Satyroi sembra essere il doppio flauto (BROMMER, 25); ma sugli strumenti a fiato, oltre che sul timpano nel "coribantismo", cfr. i dati di LINFORTH, *Coryb. rites*, passim.

anche i Titanes e Gigantes, ecc. Tra questi, le "mostruosità" fisiche: Silenoi e Satyroi hanno espliciti e costanti tratti teriomorfi; inoltre sono pelosi, come i Gigantes, e, caratteristica quasi dominante, pronunciatamente fallici [72]. Essi sono grandi rapitori di donne (ninfe), ma anche attentatori a dee (contro Iris e Hera stessa su un vaso di Brygos: FURTWÄNGLER-REICHHOLD tav. 47/2) [73], come in altre raffigurazioni appaiono anche nella veste di rapitori di armenti e perciò avversari (vinti) di eroi, come Herakles o, per citare un dato letterario, Argos [74]. Se essi partecipano alla Gigantomachia, come si è detto, al fianco di Dionysos, il nome "dorico" dei Satyroi (Schol. Theocr. 7, 72 c), Tityroi, risale probabilmente alla stessa radice del nome dei Titanes e del daktylos Titias.

Il gruppo più evidentemente affine a quelli dei Silenoi e dei Satyroi è indubbiamente quello dei Kentauroi [75], non fosse che per l'ippomorfismo che, del resto, è più pronunciato in questi ultimi; ma inoltre anche i Kentauroi sono esseri che vivono nei boschi montani: essi sono definiti già nell'Iliade (1, 268) φῆρες ὀρεσκῷοι (un aggettivo che si è già incontrato a proposito delle Ninfe e dei Daktyloi!); in più, anche loro, come i Silenoi e Satyroi, subiscono l'attrazione del vino, veicolo dell'*enthusiasmos* — esplicitamente dionisiaco o meno! — che tuttavia li porta alla perdizione in ben due dei loro miti collettivi centrali: in occasione delle nozze di Peirithoos, quando, ubriachi [76], aggrediscono la sposa o, in generale, le donne, suscitando quella grande lotta mitica con i Lapithai che, per importanza mitica, potrebbe esser paragonata alle altre guerre — differenti, nel genere, da essa e tra di loro — della Titanomachia e della guerra di Troia; e poi in occasione della visita di Herakles presso il kentauros Pholos, quando attratti dal vino vengono a conflitto con il grande eroe, ugualmente amante del prezioso liquido [77]. A qualche traccia di una

---

[72] Sin dal periodo arcaico: oltre al passo citato dell'inno omerico ad Aphrodite, cfr. p. es. il vaso François (tav. VIII).

[73] Qui uno degli aggressori porta il nome Hybris.

[74] Apollod. 2, 4: Argos uccide Satyros (al singolare!) τοὺς 'Αρκάδας ἀδικοῦντα καὶ ἀφαιρούμενον τὰ βοσκήματα.

[75] Il kentauros Pholos è figlio di un Silenos: Apollod. 2, 83.

[76] O uno di loro: Eurytion che perciò viene *mutilato* del naso e delle orecchie: Hom. *Od.* 21, 295 sgg. - Collettivamente: Pind. fr. 166.

[77] Per l'episodio cfr. Stesich. fr. 6; Soph. *Trach.* 1095 sgg. Il parallelismo con l'ubriachezza cosmogonica di Indra (ebbro di soma) è stato stabilito già da L.v. SCHRÖDER, *Herakles und Indra*, in Denkschr. Akad. Wien 58/3, 1914,

lotta cosmogonica tra i Kentauroi e gli dèi si è accennato più sopra: essa tuttavia non trapela dai documenti letterari in cui i Kentauroi appaiono soltanto come avversari dei Lapithai e di eroi singoli (così anche di Peleus: Hes. fr. 79), ma anche questa loro parte è radicata nella loro congenita *hybris*. Ciò che li precipita nella distruzione è appunto la *hybris* (Theogn. 541 sg.) che, del resto, sotto l'aspetto della violenza, ha anche chiare manifestazioni sessuali [78]. Tuttavia neanche ai Kentauroi mancano caratteri "positivi": strano è soltanto che essi si sono concentrati su *singoli* Kentauroi, qual'è, sopra ogni altro, Cheiron, il δικαιότατος Κενταύρων (Hom. *Il.* 11, 832) e, sia pur con minore evidenza, Pholos [79]. Cheiron è l' "unico" kentauros — ma, bisogna domandarsi: se egli differisce così sostanzialmente da tutti gli altri Kentauroi, perché è un kentauros anche lui? [80] — che accumula in sé i tratti del *paidotrophos* (a capo di una scuola "iniziatica" di eroi), del guaritore e del veggente.

* * *

Questa rassegna, troppo sintetica e tutt'altro che esauriente e, inoltre, non meno limitata al piano fenomenico che la precedente illustrazione del mondo eroico, aveva due scopi precisi: uno esplicitamente perseguito, e l'altro accennato nella premessa, ma rimasto finora tra i presupposti della ricerca.

---

41 sg. Tra i Kentauroi, detentori del vino, e i Gandharva, detentori del soma vi è indubbiamente un nesso storico, anche se lo scetticismo di NILSSON, *GGR* 1^2, 230 sg. è in buona parte giustificato di fronte all'eccessiva forzatura dei documenti in G. DUMÉZIL, *Le problème des Centaures*, Paris 1929.

[78] Eurytion viene ucciso da Herakles perché tocca la figlia di Dexamenos presso cui l'eroe è ospite a Elide: Bacchyl. fr. 44 Bl. Nessos, ucciso perché attenta a Deianeira: Archiloch. fr. 147 Bergk. - Del resto, la lotta di Herakles contro i Kentauroi viene messa da Euripide (*Her. fur.* 177 sgg.) in stretto parallelismo con la parte che lo stesso eroe ha nella Gigantomachia. La *hybris* come caratteristica dei Kentauroi (non meno spiccata che dei Gigantes o dei Titanes) nelle parole di Euripide (ibid. 181): τετρασκελὲς θ' ὕβρισμα Κενταύρων γένος.

[79] L'ospitalità offerta a Herakles (già in Stesich. fr. 5 D), l'amicizia di quest'ultimo che causa "involontariamente" la sua morte e perciò gli dà sepoltura: Apollod. 2, 83-87; Diod. 4, 12, 3 sgg.

[80] La soluzione storica di questa domanda potrebbe esser la seguente: già la poesia omerica è abbastanza "razionale" per non accorgersi dell' "incongruenza" di una tradizione che attribuisce ai Kentauroi semiferini anche tratti sovrumani; perciò essa carica tutti questi tratti a uno solo di essi, Cheiron, distinguendolo nella massa cui lascia soltanto i caratteri "riprovevoli".

Il primo era quello di mostrare le estese affinità esistenti tra tutte le "collettività" mitiche. L'esposizione dei fatti difficilmente lascerà dubbi in proposito. Se mai, essa spingerà a sollevare un problema di fondo: se, infatti, le affinità osservate *sono* significative, se, cioè derivano da una comune unità strutturale, — e così sembra, data la costante connessione (come p. es. nel mondo eroico) delle funzioni e caratteristiche che contraddistinguono quelle collettività, — si stenterà, a tutta prima, a capire come mai, malgrado tutto, i singoli gruppi si distinguono tra di loro abbastanza chiaramente; infatti, se tra Titanes e Gigantes, tra Satyroi e Silenoi, tra Kuretes e Korybantes l'affinità porta facilmente alla confusione, nessuno confonderebbe, tuttavia, i Titanes con i Satyroi, i Kyklopes con i Kuretes. Ma questa osservazione — in perfetta analogia con quanto è già stato rilevato a proposito delle differenze tra le singole "figure" eroiche (sopra, p. 294) — serve soltanto ad allontanare ancora di più ogni rigidità nella concezione delle formazioni strutturali. Non c'è dubbio che tutti i "gruppi" di esseri mitici esaminati sono forme organiche; non c'è dubbio che essi siano affini; non c'è dubbio che siano, tuttavia, distinti: vuol dire che essi si sono formati nell'ambito di una tematica religiosa comune, ma si sono organizzati, ciascuno, su una linea differente, polarizzandosi intorno a differenti aspetti di quella tematica, mediante l'accentuazione di certi tratti e l'attenuazione o soppressione di altri. Un processo storico — come si vede — quasi perfettamente analogo a quello postulato per la differenziazione delle "figure" eroiche: *quasi* perfettamente analogo, perché, appunto, in questo caso, esso non porta, se non eccezionalmente, a *figure* individuali e personali.

L'altro scopo era quello di mostrare l'affinità che tutti questi "gruppi" hanno con gli eroi. Affinità che nemmeno attende un'analisi dettagliata per prendere rilievo, ma si rivela nella tradizione stessa. Anzitutto, in quasi tutti i "gruppi" osservati si notano figure che in certe tradizioni appaiono, come eroi o particolarmente simili agli eroi; in quasi tutti ricorrono anche nomi noti dalla mitologia eroica. Tra i Titanes basterebbe pensare a Prometheus che, con le sue tombe ad Argo e Opunte e con le sue attività di fondatore ed inventore è un personaggio cui non manca che la *qualifica* di eroe. Ma tra i Titanes s'incontra anche un Ogygos che si è già incontrato come "primo re" a Tebe e che anche nella sua qualità di Titan appare come antico re, ma in Attica (Thall. fr. 2 Jac. [II B, p. 1157]); s'incontra uno

Xanthos (Diod. 6, fr. 3) nome di una decina di eroi (v. ROSCHER s. v.). Per i Gigantes tutto ciò è ancora molto più accentuato. Ossa di Gigantes, ossa di eroi, come si è visto (sopra, p. 234) hanno un identico significato per la religiosità greca; certi personaggi, come Tityos, appaiono ora come eroi ora come Gigantes, in altri casi, p. es. in quello di Ephialtes, non è del tutto chiaro, se il protagonista di un episodio della Gigantomachia (Apollod. 1, 37) sia identico o soltanto omonimo al protagonista di un episodio della mitologia eroica: Ephialtes, infatti, anche come uno degli Aloadai muove assalto agli dèi e cerca di ottenere una dea, Hera (Apollod. 1, 55), cosa che fanno, come si è visto, i Gigantes. I casi di omonimia sono sorprendentemente frequenti: tra i Gigantes si trova p. es. un Agrios (Apollod. 1, 38) che come eroe è fratello-avversario di Oineus; un Aristaios [81], un Eurytos (Apollod. 1, 37), che è anche un Kentauros (Ov. *met.* 12, 219 sgg.), un Hippolytos (Apollod. 1, 38). Anche tra i Kyklopes vi sono alcuni venerati nel culto: un'ara dei Kyklopes è menzionata da Pausania (2, 2, 1) a Corinto, mentre la *tomba* del kyklops Geraistos (cui sono state sacrificate le figlie di Hyakinthos: Apollod. 3, 212) era ad Atene: la qualità ciclopica (cfr. Oxylos), il sacrificio umano (cfr. Diomedes) e la venerazione presso una tomba troverebbero senza difficoltà un posto anche nel mondo eroico. Anche tra i Telchines si trovano nomi eroici (Lykos: Diod. 5, 56, 1), e che i Daktyloi possano interamente confondersi con gli eroi, lo mostrerebbe anche da solo il culto del "daktylos" Herakles ad Olimpia, mentre i nomi dei suoi compagni ricordano tanti eroi guaritori venerati in importanti complessi cultuali; Iasios poi (Paus. 5, 7, 6) fa pensare anche a Iasion, eroe amato da Demeter (*Od.* 5, 125; Hes. *Theog.* 970), oltre che a Iason. Anche i Kuretes hanno un culto, in Messenia, in cui il sacrificio assume la forma di un καθαγισμός (Paus. 4, 31, 9); che anch'essi si confondano facilmente con gli eroi, mostra il caso di Pyrrhichos che, quale inventore della *pyrrhiche* è figura parallela ad Achilleus (oltre che d'un satyros: v. sopra, p. 342), mentre l'eponimo dell'altra danza curetica, la *prylis,* è senz'altro un eroe [82] e almeno nei documenti disponibili non figura tra i Kuretes. Culti a carattere eroico — presso una tomba — dei Silenoi e dei

[81] Su un vaso del 6° sec.: VIAN, 90 sg.

[82] Prylis è un *veggente* di Lesbo, figlio di Kadmos-Kadmilos: Lycophr. 219 sgg. e schol.

Satyroi sono già stati menzionati (Marsyas e la tomba del singolo Silenos in Paus. 6, 24, 8) e tra i nomi ricorrenti in questi gruppi si ritrova qualche nome eroico, come p. es. Oinopion [83].

Se questi fatti esteriori, ma ben concreti, anche se marginali, si aggiungono ai numerosi caratteri comuni tra gli eroi e questi esseri raggruppati in collettività, si ha l'impressione che ogni netta differenza svanisca tra i primi e i secondi. Tale impressione viene ancora rafforzata dall'osservazione che gli esseri delle "specie" esaminate hanno, nella mitologia, frequenti contatti con gli eroi, sono, si potrebbe dire, tra i personaggi della mitologia eroica. Perfino i Titanes — che sono gli esseri più definitivamente estromessi dal mondo e più nettamente legati a un determinato momento cosmogonico, fanno qualche apparizione nella mitologia eroica: così Atlas nell'avventura con Herakles ai margini del cosmo, così Prometheus (protagonista di una tragedia, genere letterario quasi esclusivamente riservato alla mitologia eroica!) per il fatto di esser antenato della stirpe eroica che fa capo a Deukalion (Hes. fr. 2; Acusil. fr. 33 D.-K.) per incontrare Io e per esser liberato, infine, da Herakles. I Gigantes, contro cui anche nella Gigantomachia combatte un eroe, Herakles, figurano nell'Odissea come un "popolo" vicino e affine ai Phaiakes definiti come eroi (*Od.* 7, 44). I Kyklopes non solo nell'Odissea rientrano in un mito eroico, ma figurano anche come compagni di Proitos (Apollod. 2, 26; cfr. Bacchyl. 10 [11], 69 sgg.). I Kentauroi, nella loro collettività, sono avversari dei Lapithai definiti come eroi nell'Odissea (21, 299), e di Herakles, mentre i singoli kentauroi che hanno nomi propri (Cheiron, Pholos, Nessos, Eurytion, ecc.) hanno parte rilevante in miti eroici. I Telchines possono essere antenati di eroi, come sembra sia il caso di Ormenos da cui discende Tlepolemos [84]; essi, del resto, sono cacciati via da Rodi per opera degli Heliadai che appaiono caratterizzati come eroi. Il Silenos o Satyros singolo viene catturato dall'eroe re Midas, mentre un Tityros singolo appare come padre di un'avversaria di Achilleus (Ptol. Heph. in Phot. *Bibl.* 149 Bekk.). I Kuretes hanno un'importanza fondamentale per la mitologia eroica dell'Etolia; d'altra parte la loro colpa che provoca la reazione di Zeus, è quella consumata ai danni dell'eroe Epaphos.

---

[83] H. Heydemann, *Satyr- und Bakchennamen*, Halle 1880, 35 sgg.
[84] Cfr. Herter in RE "Telchinen", 200.

Ora, però, l'impressione della scomparsa di ogni differenza tra eroi e collettività mitiche, sebbene giustificata, ha i suoi limiti. Il fatto stesso che si è dovuto insistere sulle analogie, mostra come la distinzione tra gli eroi e queste collettività sia piuttosto naturale e che, malgrado tutto, gli eroi non si confondono interamente con i Kentauroi o con i Satyroi. Ciò che appare sin d'ora scontato, è che le differenze non saranno d'una precisione geometrica, ma consisteranno soprattutto, anche in questo caso, nel maggiore o minore rilievo di determinati elementi nell'ambito di una tematica per buona parte comune. Ma ciò che è importante osservare, è che alcuni di questi elementi, mediante la loro maggiore o minore accentuazione, distinguono più nettamente tutto l'insieme di quelle collettività che convenzionalmente si possono chiamare "semidivine" da tutto l'insieme del mondo eroico, di quanto altri elementi distinguano un gruppo da un altro o una figura eroica da un'altra. Non sarà forse, perciò, inutile tornare a ricordare che sebbene in tutte le "collettività" mitiche si trovino anche personaggi di nome e carattere individuali, questi costituiscono piuttosto l'eccezione, mentre è proprio l'esistenza collettiva che rappresenta una caratteristica distintiva dei gruppi semidivini rispetto agli eroi che sono sempre individuali o, se mai, solo in casi di marginalissima eccezione si presentano in collettività, come quando si parla di un ἀνδρῶν ἡρώων γένος (Hes.) o, in forma più umanizzata, di φίλοι ἥρωες Δαναοί (Hom.), oppure — veramente ai confini della "normale" mitologia eroica — di interi "popoli" come i Lapithai o i Phaiakes nell'Odissea [85] o, infine, di gruppi minori che agiscono insieme, come p. es. gli Herakleidai [86], o hanno un'iden-

[85] I "popoli" mitici (o leggendari) richiederebbero una considerazione a parte. Anche i Kuretes, com'è noto, appaiono come un "popolo", come pure i Telchines (e nell'Odissea; i Gigantes e Kyklopes). Per gli Abantes, v. sopra, p. 339. Sia notato, incidentalmente, che esistono popoli leggendari che sembrano rappresentare, collettivamente, un solo aspetto mostruoso frequente degli eroi (così i Pygmaioi il nanismo, gli Skiapodes la deformità o la mancanza di un arto inferiore; esiste perfino un popolo di Polyphagoi: Strab. 11, 506). Ugualmente in modo provvisorio si segnalerà che questi popoli di solito abitano alla "periferia" dell'ecumene, o in luoghi puramente favolosi, o inquadrati in una geografia fantastica (Caucaso, Africa, India, ecc.). L'uno e l'altro fatto, le mostruosità e la localizzazione ai "margini" del mondo ordinato, sembrano significativi e, inoltre, strettamente solidali tra di loro.

[86] Gli Herakleidai già in Herod. 9,26 trattati collettivamente. Del resto, essi hanno anche *culti* collettivi: cfr. i dati raccolti da Pfister 115/409 e 410 (una Ἡρακλειδῶν ἐσχάρα e anche uno ἱερεύς).

tica considerazione come gli Asklepiadai o i Lykaonidai[87], ecc. Per alcune di queste formazioni si tratta di veri e propri casi-limite, e come un Satyros singolo, quale Marsyas, non si distingue che impercettibilmente da un eroe, così un "popolo" eroico, quale quello dei Lapithai, non si distinguerà — se non per le personalità che, come Peirithoos o Kaineus, ne emergono — dai "gruppi" semidivini; tali casi, tuttavia, non incidono sostanzialmente sul quadro d'insieme, in cui il carattere nettamente personale degli eroi si stacca con notevole rilievo dal carattere collettivo dei "gruppi" semidivini.

Forse più come un aspetto di questa differenza, che non come un altro tratto distintivo può esser considerato il diverso rapporto con la morte che hanno le collettività mitiche rispetto agli eroi: molte di esse — ma ecco: non tutte (Satyroi, Silenoi, Korybantes ne restano esclusi, come pure altri "gruppi" non trattati, quale p. es. quello delle Nymphai) — subiscono una morte violenta (Titanes, Gigantes, Kyklopes, Telchines, Kuretes): ma si tratta di una morte collettiva e piuttosto uniforme (punizione divina) che solo raramente — e di solito nei casi individualizzati (Prometheus, il Silenos singolo, ecc., il kyklops Geraistos, cfr. tuttavia anche il sacrificio ai Kuretes) — ha una corrispondenza in un culto di carattere funebre qual'è invece la regola (non priva di eccezioni) nel caso degli eroi. Ad ogni modo, parte di questi "gruppi" è relegata, mediante il mito della morte, — come gli eroi — fuori del mondo attuale; i rimanenti gruppi ne restano ugualmente fuori, ma in un senso spaziale: essi popolano i boschi montani, lontani dall'abitato; a questo proposito non si può non ricordare che anche gli eroi spesso vagano nei boschi e monti[88], hanno legami con la natura selvaggia e arrivano perfino ai margini del cosmo (v. sopra, p. 347), tuttavia il loro posto abituale è, come si è visto, nel centro della città dove il culto li stabilizza; il loro vagare, i loro favolosi viaggi non costituiscono una forma d'esistenza

[87] A proposito dei Lykaonidai, merita forse una menzione fugace l'esistenza di numerosi gruppi di *cinquanta* persone, fratelli o sorelle, come, oltre ai Lykaonidai, le Danaides, le Thespiades, i figli di Orion, le figlie di Endymion e altri ancora. Non sarà certo un caso che in alcuni di questi gruppi di cinquanta, *uno* dei componenti — un figlio di Lykaon o una figlia di Danaos — avrà un destino diverso da quello degli altri: come se il gran numero di questi non servisse che a sottolineare l'eccezionalità di quel destino.

[88] Un Orestes già nel suo nome ricorda gli ἄνδρες ὀρέστεροι.

continua, ma sono la condizione di conquiste e di fondazioni, sono soltanto *uno* dei poli dell'ambivalenza eroica.

Vi è, infine, un'altra differenza che merita attenzione, specie perché non è stata ancora oggetto di osservazione particolare. Molto frequentemente, l'attività dei gruppi semidivini si svolge su un piano che, in un senso largo, si può definire come *cosmogonico*. La Titanomachia è l'evento fondamentale che dà nascita all'ordine cosmico, alla sovranità degli dèi olimpici che sorreggono il mondo, la Gigantomachia è la prova che consolida e sanziona definitivamente quest'ordine. Ora, si è visto che anche i Kentauroi, i Kyklopes e perfino i Satyroi e Silenoi partecipano a queste lotte cosmogoniche. I Kyklopes, del resto, ma anche i Telchines, fabbricano le armi e gli attributi delle divinità, le condizioni, cioè, sia della loro vittoria, sia della loro personalità, senza le quali il cosmo non sarebbe quello che è. Ma i Telchines, e così pure i Kuretes, i Korybantes, i Satyroi e Silenoi si occupano anche delle infanzie divine, assistendo alla nascita, nutrizione ed educazione di quelle che saranno le divinità eterne [89]. L'attività di questi gruppi contribuisce, dunque, in un modo o in un altro, alla formazione del mondo stesso; e ciò anche in un senso del tutto materiale, geologico: durante la Gigantomachia [90] si formano certe isole, perché gli dèi scaraventano contro i loro temibili avversari rocce potenti: Poseidon stacca un pezzo di Kos per colpire Polybotes, e così sorge l'isola di Nisyros (Apollod. 1, 38) [91]; Athena travolge Enkelados, seppellendolo sotto la Sicilia (Apollod. 1, 37). I Kyklopes determinano l'attività dei vulcani [92]. Ora, non si può negare che a volte anche eroi s'incaricano di funzioni "cosmogoniche": alla Gigantomachia partecipa anche Herakles; la *kurotrophia* divina ha qualche rappresentante eroico: il "primo uomo" beotico Alalkomeneus alleva Athena (Paus. 9, 33, 5) il Lykaonida Akakos educa Hermes (Paus. 8, 36, 10). Ma si tratta di fatti sporadici — la nor-

---

89 Eccezionalmente anche un Titan personale può assistere a una infanzia divina: così Anytos a quella di Despoina (Paus. 8, 37, 5).

90 I Titanes invece si mantengono su un piano cosmologico: Atlas sorregge il cielo.

91 Ma cfr. già Alcm. fr. 1, 31 interpretato in questo senso da H. Diels in Hermes 31, 1896, 347; d'accordo: Vian, 214; anche D.L. Page, *Alcman, The Parthenion*, Oxford 1951, 43 ritiene probabile l'interpretazione. Le raffigurazioni, per questo motivo, arrivano fino al 5° sec.

92 Per l'Etna: Eur. *Cycl.* 279 sg., per Lipari: Callim. *hymn.* 3, 46 sgg.

malità, infatti, vuole che l'eroe venga *dopo* il dio, come suo figlio o discendente — come sporadici sono anche i casi in cui l'eroe contribuisce alla formazione geologica della superficie terrestre come fa Orion (sopra, p. 76, n. 116), o alle condizioni meteorologiche (Aristaios e i venti etèsii): le tracce terrestri degli eroi sono più modeste, sorgenti, alberi, ecc.

B) Le divinità.

Al contrario dei gruppi "semidivini", le grandi divinità olimpiche sono sempre individuali. Il carattere personale delle loro figure è ancora più spiccato di quello delle figure eroiche, e ciò troverebbe già sufficiente spiegazione — senza tuttavia escludere altre ragioni — anche nel loro numero più limitato e nella maggiore diffusione e intensità del loro culto pubblico. Proprio la completa personalizzazione delle divinità (insieme con il loro numero ristretto) renderebbe difficile una "morfologia" del dio nello stesso senso in cui qui si è tentato di fare una morfologia dell'eroe: a tutta prima sembrerebbe impossibile ricondurre a un unico *pattern* le grandi divinità greche, nella cui completa diversità la tendenza differenziatrice del politeismo celebra il suo massimo trionfo; che cosa potrebbe esservi di comune tra un Poseidon e un Apollon, una Hestia e una Aphrodite? Vi è di comune, tuttavia, — dal punto di vista formale — un "rango" particolare, cioè il fatto che, malgrado ogni differenza di "carattere", nel caso di tutte queste figure, si tratta di divinità. Non è questione, naturalmente, di una parola, bensì d'una qualifica formale che tuttavia ha corrispondenze abbastanza precise anche nel complesso di quel materiale che è costituito dai miti e dai culti. Esser divinità significa, per esempio, sin dall'inizio della documentazione relativa alla religione greca, esser "immortali": "carattere" per nulla comune agli eroi e alle collettività mitiche, per i quali la morte non è soltanto un inevitabile fatto naturale, come per gli uomini, ma ha un singolare e decisivo rilievo. Gli dèi, salvo eccezione, non muoiono; se muoiono, salvo eccezione (per Asklepios, v. sopra, p. 114), muoiono per risorgere. Se si prescinde dal culto cretese strettamente locale di Zeus — di cui, lo si tenga presente, non si sa assolutamente null'altro di sicuro che l'esistenza di una tomba (di modo che ogni interpretazione che combina questo dato di fatto con altre notizie,

sia pur d'origine cretese, ma nei documenti antichi non esplicitamente connesse con quel fatto isolato, resta inevitabilmente ipotetica) — e da Dionysos (v. sotto, p. 366), nessuna divinità è venerata quale morta: nemmeno Persephone, rapita negli inferi, ha una tomba (mentre il mito sa del suo periodico ritorno) e nemmeno Hades che in un certo senso è la morte stessa, è morto, né per il mito, né per il culto.

Per il resto, si potrebbe avere l'impressione che le differenze tra dèi e altri esseri fossero più vaghe: anch'essi partecipano a guerre e sono invocati nella guerra; hanno culti agonistici e, almeno alcuni di loro, sono agonisti anche nel loro mito; molti di loro hanno culti oracolari, guaritori, e anche misteri; molti di loro possono assumere una funzione poliade e possono essere — non foss'altro che come genitori di eroi — antenati di famiglie e popoli; la letteratura eurematologica non esita ad attribuir loro anche certe invenzioni. Tutt'al più, scendendo in dettagli, anche nel campo di questi "caratteri" stessi si nota qualche differenza di sfumatura, probabilmente non priva di significato: le divinità, p. es., possono avere (e hanno, ben più frequentemente che gli eroi) misteri propri, ma non figurano (salvo Dionysos: v. sotto, p. 367) né come "iniziati" né come "iniziatori" prototipici, funzioni affidate agli eroi; essi possono esser antenati ma nessuna famiglia, nessuna stirpe si definisce con un gentilizio formato del loro nome [93]. Simile, ma ancora notevole, è la situazione per quanto riguarda i caratteri "mostruosi": se le metamorfosi (o travestimenti) — sessuali o animaleschi — degli eroi sembravano espressioni attenuate di una loro natura androgina o teriomorfa, la stessa cosa non si potrebbe dire, senz'alcuna riserva, per le divinità che, è vero, ugualmente si trasformano frequentemente, ma le loro metamorfosi sono sempre temporanee, mai definitive come quelle di molti eroi. Le imperfezioni che caratterizzano gli eroi, sono lontane dagli dèi che per essere, come sono per definizione, μάκαρες, devono essere perfetti. Le grandi divinità greche non sono mai androgine — alla luce dei documenti non portano nemmeno tracce di un androginismo originario che solo molto indirettamente (e anche ipoteticamente) pos-

---

[93] In Steph. Byz. Ἡφαιστία si trova un *demos* Hephaistiadai; ma, a parte la posizione particolare di Hephaistos di cui si parlerà tra poco, pare (cfr. Malten in RE Hephaistos 312 sg.) si tratti di una tarda trasformazione di Iphistiadai, discendenti dell'eroe Iphistios.

sono esser ricavate, in alcuni casi, per la loro forma preistorica [94], esse non sono mai teriomorfe né semiteriomorfe [94a]. Esse non hanno — salvo il caso unico di Hephaistos — singoli difetti fisici; possono esser immaginate immensamente grandi, ma che ciò non debba esser inteso — a differenza del gigantismo eroico (sopra, p. 234 sg.) — come una mostruosità, bensì come una manifestazione della loro "grandezza", risulta dal fatto che esse non sono p. es. mai nane [95]. Violenze (anche sessuali) e inganni sono largamente disseminati lungo la vita eterna degli dèi (mentre il furto, p. es., resta di esclusiva competenza di Hermes: sotto, p. 357 sg.): ma si tratta di azioni "mostruose" che non portano su di sé il carattere decisivo delle "colpe" eroiche, quello della *hybris*: agli dèi, infatti, tutto è lecito, essi non urtano contro limiti, quali quelli che essi stessi impongono ai mortali [96].

* * *

Anche tra le divinità e gli eroi, come tra questi ultimi e le collettività mitiche vi sono dunque affinità e differenze fluide e variabili. A parte anche i casi eccezionali che si riscontrano all'interno di ciascuna "categoria", tutti gli esseri che la religione greca conosce, venera o ricorda in miti, attingono largamente a un medesimo serbatoio di temi mitici e forme culturali; si potrebbe perfino dire che essi sono fatti, sostanzialmente, tutti della stessa materia che si forma,

---

[94] P. es. dal fatto che sia Zeus, sia Hera sono capaci di mettere al mondo figli senza la collaborazione dell'altro sesso: per Zeus v. la nascita di Athena (da Hes. *Theog.* 924 sgg.), per Hera quella di Typhoeus (Hom. *hymn. Apoll.* 305 sgg.) e di Hephaistos (Hes. *Theog.* 927 sgg.).

[94a] Ciò è tanto più importante, quanto più, in realtà, tutte le grandi divinità rivelano uno "sfondo" teriomorfo che si manifesta, nel linguaggio infinitamente vario dei culti e miti, ora in epiteti (Poseidon Hippios) ora nella preferenza per determinati animali da sacrificio, ora in miti di metamorfosi temporanee, ora in "attributi" (Athena e la civetta).

[95] I caratteri fisicamente mostruosi appaiono invece tra le divinità "infere" — si pensi alla tricefalia di Hekate.

[96] Solo per sottolineare ancora di più che la differenza tra dèi ed eroi non è mai del tutto rigida, sia accennato qui a una forma — l'unica — possibile della *hybris* anche nel mondo divino; essa deriva dalla sovranità di Zeus. Gli dèi che trasgrediscono i limiti insiti nella loro condizione subordinata possono, in teoria, esser puniti da Zeus che infatti li minaccia (Hom. *Il.* 8, 5-27) di scaraventarli nel Tartaros (dove ha scaraventato, a suo tempo, i Titanes e altri rappresentanti "semidivini" — come i Telchines — della *hybris*); anche Hera si trova nella condizione degli altri dèi: Hom. *Il.* 15, 14 sgg.

tuttavia, in ciascun caso in un modo almeno tendenzialmente diverso. Malgrado ogni affinità, dèi ed eroi sono diversamente orientati ed è un particolare orientamento nell'utilizzazione della "materia prima" delle forme mitiche e cultuali che permette di parlare d'una distinta "struttura morfologica" eroica, struttura non rigidamente chiusa, ma sufficientemente caratterizzata. Sul vero significato e sulla vera portata di questa situazione finora vagamente indicata con termini come fluidità, comune "materia prima", diverso orientamento, ecc., getteranno una luce un po' più concreta alcuni esempi: si osserveranno, naturalmente nel modo più rapido possibile, alcune figure divine che costituiscono veri e propri casi-limite tra la "forma" divina e quella eroica o quella "semidivina".

Hephaistos, come si è detto sopra, è l'unica divinità che abbia un preciso difetto fisico: egli è zoppo, sin dall'Iliade in tutta la tradizione antica. Diversi sono stati i tentativi di interpretare questa sua particolarità: essi però quasi sempre si limitavano alla figura di Hephaistos, senza dedicare alcun'attenzione al fatto che, come si è visto, nel mondo mitologico, e precisamente tra gli eroi, i personaggi zoppi abbondano, pur non essendo tutti connessi con il fuoco[97], né con il sole[98] né con il temporale o con il fulmine[98a] né essendo tutti fabbri[99]. Certo, a priori non è affatto escluso che la stessa caratteristica dipenda nei diversi casi da diverse ragioni: tuttavia l'interpretazione non deve fondarsi su un caso singolo. In questo luogo interessa anzitutto sapere se questo tratto, così unico tra gli dèi e così frequente tra gli eroi, costituisca una coincidenza casuale tra Hephaistos (che lo avrebbe per ragioni esclusivamente sue, quali che queste ragioni siano) e gli eroi, oppure insieme con i piedi

97 Hephaistos sarebbe zoppo, perché il fuoco "saltella": una interpretazione che — non si crederebbe — è arrivata ai tempi moderni (Preller-Robert, *GM* 1[4], 1894, 175; Farnell, *Cults* 5, Oxford 1909, 375; contro: Gruppe, 306) di sana pianta dal cerebrale allegorismo antico: Serv. *Aen.* 8, 414 (*quia numquam rectus est... ignis*).

98 Hephaistos zoppo, perchè il cammino del sole è disuguale: Lyd. *de mens.* 4, 86 — interpretazione che ugualmente riappare a volte negli studi moderni.

98a Hephaistos zoppo, perchè dio della tempesta e del fulmine: Rapp in Roscher s.v. 2047.

99 Hephaistos sarebbe zoppo perché dio dei fabbri e i fabbri spesso hanno i piedi deboli (?) o le persone zoppe scelgono il mestiere di fabbro: Nilsson, *GGR* 1[2], 29.

deformi o deboli [100] il dio abbia anche altre caratteristiche più frequenti nel mondo eroico che in quello divino. Con il suo zoppicare l'Iliade (1, 599 sg.) connette un carattere grottesco e comico: carattere che non manca a certi eroi (Herakles: sopra, p. 230; Iason, p. 243 n. 51; Thersites, p. 232 n. 12) — mentre manca a tutte le divinità, salvo, in una certa misura, a Hermes (sotto, p. 358) — e che non appare affatto necessariamente legato allo zoppicare; non solo perché vi sono eroi zoppi tutt'altro che comici (Philoktetes) e comici senza esser zoppi, ma anche perché Hephaistos stesso può avere una parte comica non necessariamente legata al suo difetto — la parte del marito tradito — anche se il poeta omerico (*Od.* 8, 307 sg.) crea volentieri un nesso tra i due fatti. Non i documenti antichi, ma la speculazione moderna collega allo stesso difetto fisico un altro carattere singolare del dio, il suo mestiere di fabbro (χαλκεύς: *Il.* 15, 309). Ora, sia il legame con la metallurgia, sia in generale i mestieri d'artigiano sono molto diffusi tra gli eroi e anche tra le collettività mitiche (Telchines, Daktyloi, Kyklopes), mentre tra i grandi dèi Hephaistos è assolutamente unico ad esserne caratterizzato; contro un legame necessario con i piedi difettosi depone il fatto che né gli eroi né gli esseri semidivini che si occupano di metalli appaiono zoppi (i Kyklopes, p. es., hanno tutt'un altro difetto fisico!). Come i grandi eroi artigiani (p. es. un Daidalos) o come i Telchines, anche Hephaistos fabbrica cose fondamentali per il mondo divino (case degli dèi: *Il.* 1, 606; l'*aigis*: 15, 308 sgg.; scettro di Zeus: 2, 101) e perfino per quello degli eroi: infatti, come i Telchines fabbricano anche la collana di Harmonia, Hephaistos fabbrica le armi di Achilleus (*Il.* 18, 410 sgg.): cose, tutte, senza le quali gli dèi e gli eroi che esse riguardano non sarebbero quelli che sono. Già questi caratteri — zoppo, grottesco, artigiano — che tra gli dèi sono riservati esclusivamente a Hephaistos, mentre sono diffusi tra gli eroi e in parte tra le collettività mitiche, assicurano a Hephaistos *una posizione particolare,*

---

100 Nilsson, 527 sottolinea che a differenza dei monumenti figurati, le più antiche fonti letterarie non parlano di deformità dei piedi; ma le più antiche fonti letterarie sono i poemi omerici, ed è più facile immaginare che questi abbiano attenuato il tratto troppo mostruoso per il loro gusto, che non attribuire a tutta l'arte vascolare (cfr. L. Malten in AJb 27, 1912, 253 sgg.) un'inutile esagerazione. Ma la questione ha poco o nessun interesse, data la grande varietà di forme in cui un difetto ai piedi o gambe appare nella mitologia (v. sopra, p. 244 sg.).

non perfettamente di pari rango tra le divinità: ciò appare, prima ancora che dalla sua parte omerica di coppiere degli dèi (*Il.* 1, 597 sg.), dal fatto che egli dev'esser ricondotto all'Olimpo [101], da cui è assente sin dall'infanzia. Ma anche in altri suoi miti egli si avvicina stranamente al tipo dell'eroe: la sua nascita straordinaria [102] su cui cade un'ombra di illegalità (cfr. sopra, p. 297) [103], la sua infanzia disgraziata (*Il.* 18, 394 sgg.), il suo rapporto con i barbari (in visita μετὰ Σίντιας ἀγριοφώνους: *Od.* 8, 294) tra i quali era caduto, a Lemno, "periferia" del mondo greco d'allora, o la sua discesa in fondo al mare (*ibid.*; cfr. Theseus, Glaukos, ecc.), la sua educazione (presso Kedalion: Schol. *Il.* 14, 296), per non parlare diffusamente di altri temi meno isolati nel mondo divino, come i suoi astuti inganni (quando p. es. con fili invisibili lega la coppia adultera: *Od.* 8, 274 sgg.; o la propria madre: Paus. 1, 20, 3) o la sua tentata violenza contro Athena (già sul trono di Amyklai: Paus. 3, 18, 3) che causerà la singolare nascita di un eroe, Erichthonios (Apollod. 3, 188) [104]. Non è soltanto per via di quest'incidente che *Athena* appare legata a Hephaistos: ad Atene, unico luogo di culto [105] importante di Hephaistos nella Grecia continentale, sia negli Hephaistia sia nei Chalkeia le due divinità sono venerate insieme [106] e Athena assume anche l'epiteto di Hephaistia [107]. Infatti, anche Athena — unica tra le grandi dee — ha rapporti con l'artigianato, anche Athena nasce in modo irregolare; e sebbene la sua figura sia tra le più "divine" dell'Olimpo greco, non si può non rilevare certi suoi caratteri ambivalenti, come quella terribilità [108] che confina con

---

101 Paus. 1, 20, 3, ma le raffigurazioni, tra cui il vaso François, sono molto più antiche.

102 L'irregolarità della nascita di Hephaistos ha diverse forme nelle diverse varianti; egli nasce senza padre, come si è visto sopra; oppure: nasce da una coscia di Hera: Serv. *Aen.* 8, 454.

103 Ciò anche solo per il fatto di non aver padre; ma anche in un'altra forma: egli sarebbe nato nel periodo clandestino, prematrimoniale, dei rapporti tra Zeus e Hera: Schol. *Il.* 14, 296; cfr. anche 1, 609.

104 Cfr. anche Eur. *Ion* 269 sg. Sulle tracce più antiche del mito: Malten in RE « Hephaistos » 344 sg.

105 Malten, AJb., 243; Nilsson, *GF* 428 sg.

106 Deubner, *AF*, 35 sg.; 212.

107 Malten RE 311.

108 L'urlo di guerra che Athena lancia, nascendo, produce sgomento nell'universo: Οὐρανὸς δ' ἔφριξέ νιν καὶ Γαῖα μάτηρ (Pind. *Ol.* 7, 38).

la mostruosità [109]. E' forse per questi suoi aspetti un po' oscillanti tra il "divino" e lo "eroico" — forse in parte anche obliterati nel corso di una graduale sublimazione della sua figura — e non tanto per un poetico carattere di *Göttin der Nähe* (W.F. Otto) — che Athena è la divinità che ha i più costanti rapporti con gli eroi. Ma anche tra gli eroi, le sue preferenze vanno all'astuto Odysseus: in un passo di singolare interesse dell'Odissea (13, 296 sgg.), la dea traccia un sorprendente parallelismo tra il proprio carattere e quello del suo protetto, motivando con quest'affinità la propria benevolenza.

Si è osservato più sopra che tra tutti gli dèi *Hermes* è l'unico che la tradizione presenta come ladro: carattere assai diffuso, come si è visto, nel mondo eroico; e non soltanto, ma carattere che certi eroi, come Autolykos, ricevono per diretta trasmissione da Hermes. E' notevole che questo carattere così poco "divino" non occupa soltanto un posto eminente nella tradizione mitica relativa al dio, sin dall'epica omerica, ma si realizza anche nel linguaggio del culto: nella festa di Hermes Charidotes a Samo era lecito rubare (Plut. *q.G.* 55) — forma estremamente originale di quel tipo [110] di usanze festive (di solito caratteristiche delle feste di capodanno) in cui si manifesta un preciso intento di sospendere o rovesciare (per poi solennemente ristabilire) l'ordine normale. Il ladrocinio non è, in Hermes, l'unico carattere che lo ravvicini agli eroi: in quell'eccezionale documento mitologico che è l'Inno a Hermes, in cui la forma "omerica" non è che una lucida, ma trasparente superficie sotto la quale si disegnano chiaramente i lineamenti di una mitologia di tipo primitivo [111], la qualità di ladro attribuita al dio è coerentemente

---

[109] Come vestendosi della pelle del gigas Pallas da lei scuoiato, Athena assimila il carattere mostruoso del suo avversario, così portando il Gorgoneion sul petto, essa assimila l'essenza della Gorgo. (Su un'originaria identità di Athena e Gorgo v. Ziegler in RE « Gorgo », 1641 sg. Athena avrebbe ucciso la Gorgo secondo una tradizione: *ibid.*).

[110] Perfino Nilsson (*GF* 36 e 393) che pur riduce il valore religioso di queste usanze e riti di "rovesciamento dell'ordine" al semplice bisogno umano di darsi di tanto in tanto un po' di libertà (!) inserisce la festa di Hermes a Samo nella stessa tipologia.

[111] Hermes è il *trickster* più tipico (e più elaborato) della mitologia greca (accanto a Prometheus con cui condivide alcuni caratteri: cfr. Kerényi, *Prometheus*, Zürich 1946, 34 sg.): N.O. Brown, *Hermes the thief*, Wisconsin 1947, 11 sgg.; Kerényi in Radin, *The Trickster*, 188 sgg.

inserita in una "figura" organica [112] e anche in una serie perfettamente congegnata di vicende. Queste vicende muovono da una situazione di partenza caratterizzata da una posizione d'inferiorità di Hermes rispetto agli altri dèi: egli nasce — come tanti eroi — da un amore extraconiugale di Zeus, in una grotta (come p. es. Tityos), ma ancora da lattante (gigantesco!) intraprende l'azione per conquistare il diritto di cittadinanza all'Olimpo; l'invenzione della lira, il furto dell'armento di Apollon, la fondazione del sacrificio alle dodici divinità [113], previa l'invenzione del fuoco (v. 111), il litigio con Apollon sono le tappe necessarie della sua ascesa: ascesa, del resto, incompleta, perché Hermes resterà in tutta la tradizione greca, *in una posizione subordinata tra gli dèi;* se già nell'Iliade è messaggero degli dèi, in Eschilo (*Prom.* 942) Prometheus lo definisce, con disprezzo, διάκονος, servitore di Zeus, e più tardi gli si assegnerà la funzione di cuoco dell'Olimpo [114]. Ai suoi furti, inganni, sconcezze (*hymn.* 295 sg.) comiche, alla sua natura fallica [115], alle sue invenzioni e fondazioni, alla sua convivenza con le ninfe del bosco (Hom. *hymn. Ven.* 262) condivisa dai Silenoi, si aggiungano le sue facoltà mantiche, accentuatamente distinte nell'inno da quelle apollinee [116], la

[112] L'organicità della figura non significa (v. sopra, p. 309 sg.) che questa non abbia una "storia": essa non autorizza un "profilo" statico, come quello disegnato da W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, 105 sgg.; Hermes è una figura chiaramente stratificata, il cui fondo ultimo risale a una civiltà estremamente primitiva. (H. come "signore degli animali": J. Chittenden in Hesperia 16, 1947, 89 sgg.

[113] Tra cui sembra sia compreso lui stesso. Radermacher, Sitz.-ber. Wien 213, 1933, 98 non pensa così, ma cfr. Allen-Sikes-Halliday, *The Homeric Hymns*, Oxford, 1936, 306; Kerényi, *Hermes der Seelenführer*, Zürich 1944, 42.

[114] I dati in Eitrem, RE « Hermes », 779 sg.

[115] Sul suo culto in cui è rappresentato da un monumento in forma di *phallos*: Paus. 6, 26, 5.

[116] Resta enigmatico il passo (v. 552 sgg.) dell'inno sulle facoltà mantiche concesse da Apollon a Hermes. Si tratti di una forma cleromantica (come risulterebbe da Apollod. 3, 15 e come pensano Allen-Sikes-Halliday, 346 e Wilamowitz, *Glaube* 1, 379 sgg.) o di una mantica estatica (cfr. Hesych. Θριάζειν e Radermacher, Sitz.-ber. Wien, 1933, 172 sgg.), ciò che importa è che l'inno sottolinea (533 sgg.) la differenza della mantica apollinea. A Pharai Hermes ha un oracolo fondato su presagi casuali: Paus. 7, 22, 2 sgg. Altri oracoli di Hermes: Eitrem, RE « Hermes » 784 sg.

sua familiarità con gli inferi in cui scende e torna [117] nella sua qualità di *psychopompos*, il suo già menzionato rapporto con la palestra — ed ecco che si delinea una "figura" che facilmente si prenderebbe per quella di un eroe, se Hermes non fosse — come tutti gli dèi — immortale e felice.

Al centro dell'inno omerico a Hermes si trova un conflitto tra questo dio ed *Apollon*: conflitto che si compone in una maniera singolare, in quanto i due dèi finiscono per scambiare tra di loro certi poteri e attributi; Hermes cede la lira ad Apollon (ma inventa, per sé, lo strumento a fiato detto *syrinx*), Apollon cede a Hermes in cambio la funzione pastorale e quel genere mantico di cui si è detto sopra e che egli ha praticato παῖς ἔτ'ἐών (v. 557). Conflitto e soluzione, scambio e separazione di poteri, da cui emergono contemporaneamente un contrasto e una recondita affinità tra i due dèi. Eppure Apollon non condivide affatto la posizione di più o meno accentuata inferiorità caratteristica di Hermes e di Hephaistos; se vi fosse un ordine gerarchico tra le divinità del pantheon greco, ad Apollon toccherebbe indubbiamente il secondo posto subito dopo Zeus: nell'Iliade solo Zeus ed Apollon sono invocati con il titolo di ἄναξ; nell'inno di Callimaco (2, 29), Apollon sta "alla destra di Zeus". Le mostruosità fisiche sono lontane dal dio che diventerà l'ideale di bellezza dei greci. Nonostante tutto ciò Apollon ha stretti rapporti con il mondo eroico; è il suo culto che più spesso si sovrappone a culti di tipo eroico, come quelli di Hyakinthos, Karnos, Ptoios, ecc.[118]; ed è lui che nella mitologia, mentre è padre di molti eroi, ne uccide molti altri [119]. Un carattere eroico che manca quasi completamente a He-

---

[117] Si ricordino i diversi eroi che compiono la *katabasis* negli inferi, come Herakles, Theseus, Peirithoos, o quelli che ne tornano come Sisyphos, Protesilaos (Eur. fr. p. 563 N.) o Aithalides (Pherecyd. fr. 109 Jac.); si noti che Aithalides che è anche araldo, è figlio di Hermes; egli alterna la sua dimora tra gli inferi e la terra (Schol. Ap. Rh. 1, 643).

[118] La questione, se questi personaggi fossero sin dalle origini "eroi" o siano diventati tali solo in seguito alla sovrapposizione del culto di Apollon non può esser risolta con prove alla mano; essa probabilmente è fuori luogo, almeno in questa forma rigida, perché presuppone per un'epoca troppo antica la netta distinzione tra dio ed eroe.

[119] A cominciare dai Niobidai (Hom. *Il.* 24, 602 sgg.), da Eurytos (Hom. *Od.* 8, 223) o Meleagros (Hes. fr. 135, 12 sg.) fino alle sue vittime "involontarie", come Hyakinthos. Apollon uccide anche i Kyklopes e il silenos Marsyas.

phaistos e a Hermes, trova invece gran rilievo nella figura di Apollon: egli è combattente sia nei suoi miti — una lotta con un avversario mostruoso (Python) è al centro del suo mito delfico, ma altre analoghe (contro Phorbas [Schol. *Il.* 23, 660], i Phlegyai [Eust. *Il.* 13, 301], ecc.) si riscontrano in altri miti — sia nel culto in cui assume epiteti come βοηδρόμιος, στρατάγιος ecc. A lui è dedicata una delle più importanti feste agonistiche panelleniche, quella dei Pythia; e anche nei miti Apollon ha legami con l'agonistica: inventore del pugilato, quale Apollon Pyktes (Plut. *quaest. conv.* 8, 4, 724 C), il dio è anche *enagonios*, *dromaios* e primo vincitore ad Olimpia nella corsa in cui supera proprio Hermes (Paus. 5, 7, 10). Egli è però soprattutto *iatromantis*, benché in forme differenti da quelle che prevalgono tra gli eroi; e in forma differente — mediante i suoi oracoli riguardanti le fondazioni di colonie — egli è anche *ktistes* e *archegetes* (Pind. *Pyth.* 5, 60). Egli non ha rapporti con le τέχναι artigiane, ma è dio di arti più sublimi, qual'è la musica (strumento a corda: la lira). Anche Apollon ha un mito di nascita ma non è la sua infanzia che sia minacciata come quella di molti eroi), la minaccia incombe solo sulla madre, Leto [120], e dura proprio fino alla nascita del dio. Nei suoi miti Apollon non incorre in situazioni tragiche, la sua potenza è troppo grande per correre rischi: vi è soltanto un mito che getta qualche ombra sulla sua splendida figura, ed è precisamente un mito che si è già riscontrato nella mitologia eroica: per un fatto di sangue [121], Apollon deve purificarsi e sopportare un periodo di schiavitù, presso l'eroe Admetos [122]; quale che sia il fondamento di questo mito di schiavitù (Apollon è, ad ogni modo, il dio che più frequentemente presiede all'emancipazione rituale degli schiavi), l'impurità derivata dall'uccisione dell'avversario mostruoso era tra i presupposti del rituale della festa delfica Stepterion; che questo rituale — con tutte le ἁρπαγαί, πλάναι, κρύψεις, φυγαί, λατρεῖαι che ne sono documentate (Plut. *def or.* 15, 417 E) — abbia un riferimento iniziatico, è stato sostenuto vigorosamente da H. JEANMAIRE [123]; fatto sta che è un παῖς,

[120] La migrazione di Leto: Hom. *hymn. Ap.*, 30 sgg.; le doglie che durano nove giorni e nove notti: *ibid.* 91 sg.

[121] Secondo la tradizione prevalente si tratta dell'uccisione di Python; per Schol. Eur. *Alc.* 1 dell'uccisione dei figli di Kyklopes.

[122] Apollon è anche al servizio di Laomedon già nell'Iliade (21, 443 sgg.).

[123] *Couroï et Courètes*, 388 sgg.

un κόρος ἀμφιθαλής che s'incarica di rappresentare il dio nel rito. Anche il tipo iconografico prevalente del dio è giovanile, senza barba[124]; Apollon "dai capelli non tagliati" (ἀκερσεκόμης: già in Hom. *Il.* 20, 39)[125] sembra l'incarnazione divina del *kuros*. Non è qui, naturalmente, il luogo di tentare un'interpretazione della figura di Apollon e delle sue origini, ma il suo nesso con l'adolescenza (e con l'agonistica)[126] difficilmente può esser separato da un antico sistema iniziatico. La scienza moderna vuole sciogliere il legame tra Apollon e *Artemis*: le due divinità sarebbero di origine diversissima, Apollon anatolico, Artemis preellenica, il loro incontro e la loro unione gemellare sarebbero dovuti a un'identificazione dell'immigrato Apollon con un "signore degli animali" indigeno[127]. Per una visione meno meccanistica della storia religiosa si tratterebbe, in tal caso, ad ogni modo di una *creazione* che, come tale, dev'essere significativa: unendo in coppia di gemelli le due divinità di diversa provenienza, i greci preomerici avranno voluto fissare e sanzionare un'idea religiosa; e se si riflette sull'aspetto più arcaico di Artemis, la πότνια θηρῶν, e sul suo legame con le iniziazioni degli adolescenti (v. sopra, p. 126), si può, se non comprendere con tutta precisione[128], almeno intravedere, quale fosse la natura di quell'idea.

---

[124] Callim. *hymn.* 2, 30 caratterizza Apollon con le parole: καὶ μὲν ἀεὶ καλὸς καὶ ἀεὶ νέος· οὔποτε Φοίβου θηλείαις οὐδ' ὅσσον ἐπὶ χνόος ἦλθε παρείαις.

[125] Data l'importanza religiosa del taglio dei capelli — già più volte notata — non mi pare convincente la tesi (J.P. Fink in Philol. 93, 1938, 404 sgg.) che l'epiteto omerico dipenda da un cambiamento della moda nell'acconciatura dei capelli.

[126] Nella stessa connessione rientrano probabilmente i miti apollinei di pederastia: cfr. il complesso ginnastico-pederastico-apollineo-iniziatico documentato dalle iscrizioni rupestri dell'arcaica Thera (IG 12/3, 536 sgg.) e l'interpretazione di E. Bethe in Rh. Mus. 62, 1907, 425 sg. Anche questi fatti sono vicini alla "religione eroica": cfr. il fr. 97 di Aristotile che documenta le καταπιστώσεις degli *eromenoi* e degli *erastai* sulla tomba di Iolaos!

[127] Nilsson, *GGR* 1², 500.

[128] I complessi rapporti sul piano iniziatico tra Artemis e Apollon da una parte, tra Artemis e Dionysos dall'altra e, infine, tra Apollon e Dionysos (Delfi!) formeranno prossimamente l'oggetto di un mio dettagliato studio che vuol essere sia un contributo alla ricostruzione della struttura iniziatica greca sia un passo ulteriore e più concreto per comprendere il processo di formazione e di differenziazione delle "figure" divine.

C) L'eroe-dio e il dio-eroe.

Prima ancora di trarre una qualsiasi conclusione da quanto si è visto nell'ultimo paragrafo, si cercherà di osservare un più particolare caso-limite della differenza tra dèi ed eroi. Bisogna subito dire che le seguenti riflessioni trovano uno spunto in due documenti isolati e di natura differente, il cui confronto, volutamente istituito, può forse utilmente richiamare l'attenzione su una possibilità — anzi, come si vedrà, su due distinte possibilità — di convergenza quasi totale tra la forma divina e la forma eroica. I documenti in parola sono da una parte la già citata espressione pindarica (*Nem.* 3, 22) in cui Herakles è definito ἥρως θεός, d'altra parte un inno di culto delle donne[129] di Elide che comincia con le parole: ἐλθεῖν ἥρω Διόνυσε. Accanto all'eroe-dio, Herakles, compare così un dio-eroe, Dionysos. Sarà necessario sottolineare ancora[130] che ci si servirà della contrapposizione di questi due dati come d'un *pretesto*: ovviamente, tale contrapposizione non ha lo stesso valore che avrebbe, se i greci stessi l'avessero compiuta, parlando in un contesto unico dell'eroe-dio e del dio-eroe. Non si tratta, tuttavia, di un pretesto del tutto arbitrario: la tradizione greca affianca Herakles a Dionysos in una maniera che sembra significativa, anche se non di facile interpretazione. Essi appaiono a volte insieme, in coppia, nell'arte figurativa, in atto di banchettare insieme, o di stringersi la mano[131].

[129] Così (αἱ τῶν Ἠλείων γυναῖκες) Plutarco (*q.G.* 36) che riferisce il testo (Cfr. DIEHL, *Anth. Lyr. Gr.* 2, p. 206); ma non pare dubbio che si tratti delle "sedici" donne di Elide menzionate più sopra (p.   ) che servivano contemporaneamente il culto di Hera e quello di Dionysos: cfr. NILSSON, *GGR* 1^2, 573.

[130] Per evitare che qualche studioso rigidamente rigoroso (quando si tratta di criticare opere altrui) ci accusi di « far della letteratura » se solo postecipatamente e occasionalmente dichiarassimo di non attribuire una importanza sostanziale allo spunto da cui prendiamo le mosse (cfr. RHR 152, 1957, 29/1).

[131] In un vaso a figure nere di Amasis (HOPPIN, *Handb. black.-fig. vases*, p. 40) essi stanno in piedi e si stringono la mano; in un altro, a figure rosse (FURTWÄNGLER-REICHHOLD, tav. 47), sdraiati l'uno accanto all'altro, banchettano. Ma il loro "duo" era scolpito anche in una delle porte di Taso (e un'iscrizione sottolineava il parallelismo tra i figli di Zeus e Semele e Alkmene, protettori della città — e ciò proprio a Taso, dove come si è visto, il problema dello *status* di Herakles era di viva attualità nell'epoca di Erodoto e, prima ancora, di Theogenes e, come la scena della porta fa pensare, anche nella seconda metà del 6 sec. (PICARD, *Manuel d'arch. Sculpture* 1, Paris 1935, 561 sgg.).

Dionysos ha anche una parte in un mito di Herakles già menzionato: è lui che affida ai Kentauroi il recipiente di vino che essi dovranno aprire solo all'arrivo di Herakles. Non sarà senza significato che tanto Dionysos quanto Herakles saranno visitati dalla follia per opera di Hera[132]. Ma il parallelismo risalta ancora più nettamente da un altro mito: secondo la variante più nota (Apollod. 1, 35) la vittoria degli dèi nella Gigantomachia era condizionata, da un oracolo, alla partecipazione di un *mortale* al loro fianco e perciò essi ricorsero a Herakles; secondo una variante meno nota (Schol. Pind. *Nem.* 1, 101), invece, sarebbe stata condizionata alla partecipazione di *due* mortali, e questi due sarebbero stati Herakles e Dionysos. A parte anche le due espressioni paradossali che forniscono l'occasione di questo paragrafo, è chiaro che se Herakles poteva esser concepito come dio, Dionysos, a sua volta, poteva apparire come "mortale", vale a dire come eroe. Qual'è il senso, quali i limiti di questa convergenza?

Per Herakles vi è poco da aggiungere a quanto si è già detto. La perplessità causata dalla singolarità della sua posizione appare già nella Nekyia dell'Odissea (11, 601 sgg.): mentre, infatti, l'Iliade si limita, come si è visto (sopra, p. 194) a un fugace accenno alla morte di Herakles, qui Odysseus incontra negli inferi l'eroe, ma rileva che si tratta solo dell'*eidolon* di Herakles, mentre lui stesso (αὐτός) tra gli dèi immortali gode in floridità (ἐν θαλίῃς) e possiede Hebe dai bei talloni. Infatti, Herakles conquista l'immortalità — tutta la sua carriera si svolge nel segno di questa meta — pur dovendo subire, come la maggior parte degli eroi, una morte violenta, anzi, una morte particolarmente atroce, dovuta ad un tragico incidente. Ora, *in un certo senso* tutti gli eroi sono immortali: altrimenti, dopo la morte non potrebbero esercitare la loro azione benefica o malefica sul mondo degli uomini e quindi non avrebbero nemmeno culto; solo ad alcuni di loro come Menelaos, Achilleus, ecc., la tradizione attribuisce esplicitamente una felice esistenza in un al di là particolare; ma Herakles non si accontenta neppure di questo, egli — adottato da Hera — sposa una dea e *diventa* dio, con sede all'Olimpo. Con che cosa Herakles ha meritato questo destino unico tra tutti gli eroi? Al di fuori di questo destino, nessuna sua caratteristica, nessuna sua azione è esclusivamente sua. Egli è come tutti gli altri eroi, soltanto più grande di tutti: così grande, da poter sfidare anche gli dèi — come li sfidano anche altri eroi, ma ne subiscono le conse-

132 JEANMAIRE, *Dionysos*, 200.

guenze, mentre Herakles resta impune. La sua potenza è quindi pari a quella degli dèi: ma ciò difficilmente costituirà, dal punto di vista storico, la *ragione* della sua ascesa al rango divino: ne sarà piuttosto un riflesso anticipato.

W.F. Otto e K. Kerényi[134], parlando delle divinità greche, spesso le definiscono come "forme dell'essere", "aspetti del mondo" o della "realtà". Non è qui il caso di formulare — o meglio, di ripetere[135] — le obiezioni che si possono contrapporre a simili definizioni: è più utile, in questo momento, mettere in rilievo che queste, non appena si toglie loro il presupposto "ontologico" o, comunque, obiettivistico[136], riacquistano una notevole validità: gli dèi sono effettivamente le "forme" in cui una determinata civiltà politeistica organizza, articolandolo, quell'ordine che essa *vuole permanente* nel suo mondo. Esperienza e creazione — entrambe storicamente condizionate — non si separano mai nettamente, ogni esperienza è già creazione, ogni creazione si fonda sull'esperienza. Le divinità non sono "realtà" semplicemente "scoperte" e passivamente contemplate, sono anche forme *imposte* da una civiltà al proprio mondo. Con ogni singola azione di culto (ivi compresa anche la narrazione di miti), una religione mira a riaffermare, a consolidare e a plasmare gli dèi che non sono immortali semplicemente perché la realtà stessa è permanente — cosa discutibile, dato che diversa è la "realtà" di ogni civiltà —, ma *devono* essere immortali, in quanto una civiltà religiosa di tipo arcaico vuole che il proprio mondo conservi l'ordine e la forma in cui essa l'ha costruito. La tendenza conservatrice caratteristica di ogni religione, ma soprattutto delle religioni arcaiche (che pur non escludono, tuttavia, la tendenza innovatrice, v. sopra, p. 29 sg.), è la sorgente dell'immortalità divina.

---

[134] Per entrambi basti qui rimandare a K. Kerényi, *Umgang mit Göttlichem*, Göttingen 1955, 43 sg. Si tratta di concetti che ricorrono costantemente nelle opere dei due autori.

[135] Cfr. SMSR 27, 1956, 1 sgg., in partic. 19 sg.

[136] Solo per citare una delle tante affermazioni in cui tale presupposto è del tutto scoperto, ricorderò un passo di Otto (*Die Gestalt und das Sein*, Tübingen 1955, 154): « Niemals sind die Weltsphären und Daseinsreiche in ihrer Weite und Tiefe mit so wundervoller Klarheit gesehen und erkannt worden wie im Lichte der olympischen Götter. Sie selbst sind die Urgestalten der Lebenskreise und machen ihr Wesen dem Schauenden erkennbar. So viele Seinskreise, so viele Erscheinungen des Göttlichen ».

Ora, gli eroi — benché immortali, come si è detto, "in un certo senso" — non lo sono alla maniera degli dèi: essi percorrono — o, meglio: *hanno percorso* — una carriera "umana", hanno compiuto determinate azioni e sono *morti,* anche se dopo la morte continuano ad agire sul mondo degli uomini; la loro esistenza eroica è relegata nel *passato.* Herakles è un'eccezione tra gli eroi: è forse, come gli dèi, ai quali si mescola sull'Olimpo, una "forma permanente della realtà", un aspetto di quell'ordine che la religione greca ha creato e voluto stabile e imperituro? Se così fosse, non si comprenderebbe il suo passato terreno, la rottura che c'è tra questo e la sua esistenza olimpica; se d'altra parte, non è così, non si comprende la sua conquistata divinità: in questo sta la paradossalità e la problematicità della posizione di Herakles, tra gli dèi e gli eroi. Tentarne un'interpretazione precisa e completamente soddisfacente, sarebbe probabilmente impresa disperata; ma per non rinunciare a qualsiasi sforzo, sarà forse utile ricordare quanto si è visto nel corso dei capitoli precedenti: nessun altro eroe greco unisce in sé così completamente, così esemplarmente tutti i caratteri eroici, nessun altro attraversa tutte le vicende possibili ad un eroe, come Herakles; nessuno è più sovrumano e più mostruoso di lui. Se l'eroe in generale può esser "prototipico" per l'uomo, Herakles — si sarebbe tentati di dire — è il prototipo dell'eroe stesso. Gli eroi, si è detto, appartengono al passato: ma il fatto che *ci sono stati* eroi, acquista, per la religione greca, un valore *permanente.* E Herakles che incarna in sé nel modo più completo e più esemplare la "forma eroica" non potrà anche per questo conquistare il diritto di rappresentarla permanentemente, vale a dire, conquistare quel diritto all'immortalità che altrimenti spetta soltanto agli dèi? Se è così, allora proprio in quanto *perfettamente eroe,* Herakles sarebbe dio: un eroe-dio, ἥρως θεός.

* * *

Diversa è la posizione di Dionysos.

Per quanto la figura di un Hermes o di un Hephaistos possa esser ricca di elementi "eroici", non esiste una divinità così vicina alla sfera eroica come Dionysos (che proprio con quei dèi più "eroici" ha rapporti particolari). Egli è senza alcun dubbio un dio immortale: nell'Iliade (6, 129 sgg.), per motivare perché non desidera combattere contro "gli dèi beati", Diomedes cita proprio il caso di Lykurgos

punito per aver perseguitato Dionysos. Tuttavia, egli ha una tomba (Philoch. 7 Jac.), a Delfi, e più di un mito della morte: quello secondo cui sarebbe stato sbranato dai Titanes — mito di tarda documentazione, ma presupposto già per Onomacrito, dalle parole di Pausania (8, 37, 5) che caratteristicamente parla della passione — παθήματα — di Dionysos, e quello secondo cui egli sarebbe stato vinto in battaglia da Perseus presso Argo, e gettato nel lago di Lerna (Schol. *Il.* 14, 319). In quest'ultimo luogo Dionysos morto non aveva una tomba, — come ne avevano invece le donne del suo "esercito" (Paus. 2, 22, 1), — ma era localizzato in quel lago senza fondo: di là, infatti, egli veniva ritualmente "richiamato su" (ἀνακαλοῦνται δ' αὐτόν ὑπὸ σαλπίγγων ἐξ ὕδατος) secondo la testimonianza di Plutarco (*Is. Os.* 35, 364 F cfr. *q. conv.* 4, 671 E). Ma anche a Delfi, dove la tomba c'era, le Thyades ritualmente lo "svegliavano" (ἐγείρωσι: *ibid.* 365 A), come del resto la sua morte non era totale e definitiva nemmeno nel mito "orfico" (fr. 210 Kern), dato che il suo cuore veniva messo in salvo e da esso il dio rinasceva. La morte quindi non incide sull'immortalità di Dionysos che forse proprio per questo veniva presto identificato con quel morto immortale che era Osiride nell'antico Egitto (Herod. 2, 42; Plut. *l.c.*) e con l'immortale dio della morte, Hades [137]. La sua morte, perciò, è poco più di una *katabasis* correlativa ad una *anabasis*: e, infatti, anche a parte i suoi miti di morte, Dionysos compie una *katabasis* negli inferi, per ricondurre di là la madre, Semele, ed è certo importante notare come questa forma esplicita della sua discesa negli inferi sia ricordata proprio nei due luoghi, in cui la sua morte era presupposta da azioni di culto, cioè a Delfi (dove la festa Herois "commemorava", a quanto sembrava a Plutarco [*q. G.* 120], il ritorno di Semele dagli inferi per opera di Dionysos) e a Lerna, luogo dell'episodio con Polymnos-Prosymnos (Paus. 2, 37, 5). Anche a parte questo intenso rapporto che Dionysos, unico tra gli dèi, ha con la morte, molte sono le funzioni che egli

[137] Heraclit. fr. 15. Ma più decisivi dell'enunciazione del filosofo sono i monumenti figurati, tra cui le note stele spartane (M.N. Tod - A.J.B. Wace, *Catal. Sparta Mus.*, Oxford 1906, 102 sgg.): la discussione, se esse rappresentano la coppia divina degli inferi, o Dionysos e Persephone o il defunto eroizzato, non solo non è essenziale, ma svia l'attenzione dall'essenziale che sta nel perfetto accordo delle "tre" spiegazioni: trattandosi di stele funebri, esse evidentemente riguardano il morto che "entrando" nella morte s'identifica con Hades, il quale però si rivela identico a Dionysos.

condivide con gli eroi: così p.es. la iatromantica [138] che egli esercita anche nella forma dell'incubazione, ad Anficlea (Paus. 10, 33, 11); non è quasi il caso di rammentare i suoi nessi con le iniziazioni, se non per ricordare che egli non è solo titolare di misteri veri e propri, ma appare anche come "iniziato", sia nel culto — presso Tegea (Paus. 8, 54, 5) — di un Dionysos Mystes (cfr. lo Herakles Mystes!), sia nel racconto mitico delle sue iniziazioni (Apollod. 3, 33); la letteratura eurematologica gli attribuirà, naturalmente, l' "invenzione" delle viti (*ibid.*), mentre da qualche tradizione [139] appare anche come capostipite divino di famiglie. Non mancano, certo, in Dionysos i caratteri "mostruosi" così frequenti tra gli eroi e così rari tra gli dèi: egli è forse il dio più esplicitamente teriomorfo, tra tutti, se anche nel menzionato testo rituale di Elide che lo chiama *heros* viene invocato con la ripetuta formula: ἄξιε ταῦρε, se è detto βουγενής e se si afferma esplicitamente che era venerato sotto forma di toro (Plut. Is. Os. 35, 364 F); del resto, nel suo culto a Tenedo, il vitello calzato di coturni e "sacrilegamente" sacrificato non può esser che lui stesso, se il sacrificatore deve fuggire ed esser inseguito [140]. Ma Dionysos è anche androgino (Pseudanor: sopra, p. 282 n. 155), detto θηλύμορφος (Philoch. fr. 7a Jac.), ciò che non esclude che sia eccessivamente fallico, tanto da potersi chiamare Dionysos Phallen (Paus. 10, 19, 3) [141]. Della follia del dio — della μανία dionisiaca — sarebbe inutile parlare, se non per ricordare che, come si è già detto, esiste anche un mito, molto simile a diversi miti eroici, in cui egli impazzisce (Apollod. 3, 33). Ma sono soprattutto i miti di Dionysos che ricordano vivamente i

[138] Dionysos, μάντις dei Traci: Eur. *Hec.* 1267; culto mantico tracio del dio: Herod. 7, 111; oracolo per ispirazione dovuta al vino: Macr. *Stat.* 1, 18, 1. Per la guarigione, oltre al culto ad Anficlea di cui v. nel testo, cfr. Hesych. Παιώνιος· Διόνυσος. Dionysos ἰατρός: Athen. 22 E; 36 B.

[139] Un Dionysos Patroos a Megara: Paus. 1, 43, 5. Dionysos come antenato dei Bakchiadai: v. Farnell, *Cults*, 5, 291.

[140] Acl. *n. an.* 12, 34. Si tratta di un culto strettamente analogo a quello ateniese di Zeus Polieus dove il toro (che consuma l'offerta vegetale collocata sull'altare di Zeus e la cui uccisione ugualmente comporta l'inseguimento del sacrificatore "sacrilego" e la condanna dello strumento dell'uccisione) non può rappresentare che Zeus stesso; in entrambi i culti vi sono segni che fanno capire che, dopo tutto, anche il sacrificatore, non solo la vittima, è il dio stesso (ad Atene il sacrificatore è della famiglia dei Thaulonidai — cfr. Zeus Thaulios —, a Tenedo egli è inseguito fino al mare come Dionysos stesso nell'antico mito ricordato dall'Iliade).

[141] Su Dionysos e il *phallos* cfr. Nilsson, *GGR* 1^2 590 sgg.

miti eroici: dalla sua nascita da un dio e una mortale[142] e dalla sua minacciata infanzia, dalla sua immersione nel mare (Hom. *Il.* 6, 135 sgg.) alle sue migrazioni (Eur. *Bacch.* 13 sgg.), alle sue nozze paradigmatiche con Ariadne[143] alla sua *katabasis* e alla sua "passione", tutto si svolge nei suoi miti conformemente alla tematica eroica.

Per tutti questi tratti Dionysos appare come il dio della "forma eroica", un dio, cioè, che — in virtù della sua immortalità (che non gli impedisce di morire) — rappresenta continuamente l'essenza perenne dell' "eroismo" come l'hanno voluto concepire i greci. KERÉNYI ha perciò ragione di dire esplicitamente: « Dionysos *war* unter der Götter der Heros »[144]. E' così soltanto, del resto, che si spiega il grande enigma[145] della tragedia greca che era parte del culto dionisiaco, ma evocava quasi esclusivamente miti eroici. La realtà della tragedia greca mostra come da un certo punto di vista — per così dire, sotto il loro aspetto divino — tutti gli eroi siano dionisiaci, mentre d'altra parte l'unica divinità che si possa invocare con l'appellativo *heros* è Dionysos.

* * *

Anche a prescindere completamente dall'ultimo paragrafo suggerito soprattutto da un capriccio della documentazione conservata (anche se poi apparso giustificato pure al di fuori della propria "occasione"), si può trarre qualche conclusione dal confronto istituito tra gli eroi e gli altri esseri — le collettività mitiche e le grandi figure divine — intorno ai quali si concentra la religione greca. Per prime si offrono spontaneamente due constatazioni apparentemente contrastanti, ma in realtà complementari: la prima, che tra gli eroi e gli

142 Hes. *Theog.* 940 sgg.: Semele lo partorisce ἀθάνατον θνητή; ma anche Semele — evidentemente dopo la *katabasis* del dio che la riporta dagli inferi — *diventa* dea, come dice già il poeta della Teogonia (νῦν δ' ἀμφότεροι θεοί εἰσιν).

143 Hes. *Teog.* 947 sgg. Cfr. KERÉNYI, *Niobe*, 217 sg.

144 In Saeculum 7, 1956, 382.

145 Enigma già per gli antichi che si accorgevano come nella tragedia non ci fosse οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον: Suid. s.v. I moderni, anche a riguardo di questo problema, di solito scelgono: sostenendo l'origine della tragedia dal culto degli eroi, negano il suo nesso originario con Dionysos; sostenendo l'origine dionisiaca, considerano i rapporti con la mitologia eroica come secondari.

altri esseri osservati non vi sono differenze del tutto nette e precise; la seconda, che tuttavia gli eroi si distinguono da questi altri esseri. Entrambe le constatazioni sono importanti — negare o trascurare una delle due significherebbe falsare, per amore d'una tesi o d'un preconcetto le vere prospettive della religione greca, — ma ancora più importante è, come si vedrà subito, la loro validità contemporanea.

La prima tesi, quella cioè dell'incompleta e fluida differenza tra gli eroi e gli altri esseri noti alla religione greca, potrebbe far sorgere nel lettore un dubbio intorno al valore stesso di tutta la morfologia eroica qui delineata: specie se, malgrado i ripetuti accenni in senso contrario, il lettore ha continuato, fino all'inizio di questo capitolo, a vedere nella "struttura" della "religione eroica" un'unità non solo coerente, qual'essa è effettivamente, ma anche un'unità perfettamente chiusa, qualcosa come un organismo vivente del tutto indipendente da ogni altro simile. Egli avrà visto, invece, forse non senza delusione, che gli stessi nessi organici su cui si è fondato il quadro tracciato dell'eroe — nessi ora facilmente spiegabili, come quello tra iatrica e mantica, ora più enigmatici, ma certo non privi di ragione storica, come p. es. tra l'accentuato rapporto con la morte e le capacità inventive (v. sotto, p. 385 sg.) — ritornano anche in esseri che non sono eroi, come p. es. i Kuretes da una parte, Hermes o Dionysos dall'altra. Dove va a finire, allora — si chiederà — la "struttura eroica"? Ma il lettore più attento ricorderà a questo punto una situazione analoga già incontrata, quando si è trattato di capire in che senso si potesse parlare della struttura organica di una singola figura eroica e contemporaneamente anche della struttura morfologica dell'eroe come tale. Ora si può dire: come i singoli eroi sono apparsi "fatti della stessa materia" (e, s'intende, di materia "organica", v. sopra, p. 312), così anche dietro i singoli tipi di esseri — eroi, collettività mitiche, dèi — si scopre ancora una materia comune, ugualmente organica, coerente, significativa di cui, per diversa "composizione" e diverso "orientamento" si formano strutture specifiche. Potrebbe esser diversamente? *Il mondo dell'uomo* — e concretamente s'intende sempre *l'uomo di una determinata civiltà* — è uno, tutto ciò che vi esiste ha un fondamento comune e organico quanto l'uomo stesso. Elaborando il proprio mondo, l'uomo non può uscire da esso, ma può articolarlo, differenziarne gli aspetti, fissarne i significati, conferendo loro variamente valore e importanza.

Ora, è vero che tra le tre "specie" di esseri osservati[146] i limiti non sono sempre netti; si possono notare perfino casi-limite, ora un Gigas che è anche eroe, ora un eroe che è anche dio, ora esseri ben individuali che fanno parte tuttavia di una "collettività" mitica. Ma ciò non significa una confusione, non significa un risultato negativo o un fallimento del tentativo morfologico: significa soltanto — e in questo senso rappresenta, anzi, una conquista — il superamento delle rigide categorie costruite, se non dagli studiosi moderni che vi hanno tuttavia contribuito, da una mentalità greca già piuttosto lontana dalla più creativa epoca della religione, già portata a ragionare in forme più concettuali, a irrigidire le proprie tendenze differenziatrici in distinzioni definitive (mentre bisogna subito aggiungere che nemmeno fino alla fine della storia culturale greca si è arrivati fino a un irrigidimento completo). Questo risultato è tanto più decisamente positivo, in quanto permette di scartare le precipitazioni secondarie di un processo storico, per aprire la strada verso le sue vive ed originarie forze creatrici.

Ebbene, tra queste forze appare attiva e feconda quella che ha condotto alla differenziazione — non di "categorie", ma — di forme nel mondo degli esseri mitici, differenziazione incompleta, quanto si vuole, fluida e cangiante in ogni caso concreto, eppure tendenzialmente presente e coerente in tutto il materiale disponibile. Si è visto più sopra, come gli eroi si distinguano — non con geometrica precisione, ma prevalentemente — dalle "collettività mitiche" per una più spiccata individualità e per il fatto di non avere, se non sporadicamente, funzioni cosmogoniche: si limitano a istituire, fondare e inventare soltanto in una sfera umana. Nessun dogma, nessuna speculazione teologica ha fissato che dovesse esser così, tanto è vero che si riscontrano oscillazioni ed eccezioni: ma sostanzialmente è così e ciò appare non da enunciazioni teoriche, ma dall'esame dei fatti. Simile è quanto si può dire ora intorno alle differenze tra eroi e dèi — differenze che sono d'un genere del tutto diverso da quelle che separano eroi e gruppi mitici, ma che condividono con esse il carattere non del tutto rigido, non alieno a convergenze e a casi-limite. Gli eroi — seb-

---

[146] Esse non esauriscono ancora il "personale" della religione greca: non si è parlato delle divinità non-olimpiche, dei "dèmoni" e nemmeno di certi esseri di rango indefinibile come un Proteus, un Triton, ecc. che per molti aspetti gravitano verso la struttura eroica, per altri verso le altre strutture.

bene "immortali in un certo senso" (sopra, p. 363) — sono caratterizzati, rispetto agli dèi, soprattutto per la loro mortalità o, con più precisione, dal fatto che essi *sono morti*, gli dèi, invece, sono ἀθάνατοι quasi "per definizione", se definizioni ci fossero; essi sono anche μάκαρες, hanno l'esistenza facile — come si ripete già nell'Iliade — data la loro immutabile perfezione, mentre gli eroi hanno una vita, oltre che limitata, anche piena di conflitti, data la loro *imperfezione* congenita in cui si uniscono tratti sovrumani e mostruosi. Nemmeno la perfezione, nemmeno la beatitudine divina è definita con precisione dogmatica, — e un dio può perfino morire, seppure certo non definitivamente —, una piccola imperfezione può esser osservata nell'una o nell'altra divinità: in tal caso, però, non si tratta di un elemento isolato, ma di un'affinità più complessa, organica ed estesa con gli eroi dai quali solo l'immortalità e una maggiore potenza le distingue. Bisogna ancora aggiungere che anche l'esistenza divina conosce lotte, angoscie, minacce, difficoltà: ma queste sono *immancabilmente situate nel passato*, cioè in quella sfera temporale cui appartiene la totalità degli *eroi* e la gran maggioranza delle "collettività mitiche" — un passato che può essere cosmogonico (lotte come la Titanomachia, ecc., le minacciate infanzie divine) e può anche non esserlo, nel qual caso esso coincide perfettamente con l'epoca eroica, in cui effettivamente parte di quelle lotte si svolge. La perfezione, la sicurezza e la felicità, gli dèi le hanno *conquistate* in un passato non dissimile da quello degli altri esseri mitici, ma che per loro non era che condizione di un'altra e immutabile forma d'esistenza in un eterno *presente*.

* * *

A questo punto l'abbozzo morfologico — completato anche con la sua delimitazione verso altre forme — può esser considerato finito: esso potrà in seguito, come si è detto, assumere forme più articolate ed elaborate, e vi è solo da aggiungere che ciò vale anche per i rapporti tra la forma eroica e le altre forme trattate in quest'ultimo capitolo.

Ma — e quest'è il momento di rilevarlo — l'analisi morfologica cui tutta la presente ricerca si è coscientemente limitata, inavvertitamente e inaspettatamente è sfociata nella *storia*: la chiusura dell'indagine morfologica risulta contemporaneamente un'apertura dell'indagine storica. Se, infatti, dèi, eroi, collettività mitiche, con le loro

caratteristiche distintive, sia pur fluide nella realtà, ma coerenti e costanti, non sono che i prodotti di una creativa tendenza differenziatrice, emerge la questione, quali fattori hanno alimentato questa tendenza, su quale materiale d'esperienza, quando e come essa ha agito.

A questo nuovo problema che, ovviamente, richiederebbe una nuova e ben più estesa ricerca, siano dedicate le ultime, brevi pagine.

Epilogo e prospettive

Non è agevole riassumere, senza rischiare di irrigidirli, i risultati del lavoro compiuto: ma anche questa difficoltà adombra forse un modesto progresso nel campo delle ricerche storico-religiose che troppo spesso sono viziate ancora da un'eccessiva rigidità dei concetti; ancora oggi, gli studiosi troppo spesso prendono i termini che adoperano (e che sarebbe difficile, peraltro, non adoperare) come se questi avessero un significato ovvio e immutabile per tutti i tempi e per tutte le civiltà; parlano di "dio", pressappoco come se dall'inizio dei tempi questo termine fosse esistito e avesse avuto necessariamente lo stesso significato, e così succede con altri termini, come p. es. "religione", "sacrificio", "sacerdozio", ecc., ecc. Anche l'impostazione tradizionale del problema degli eroi greci era compromessa da questa incosciente fiducia nei termini, quando si domandava se gli eroi fossero "dèi" decaduti o uomini "divinizzati". Se nel corso del presente lavoro si è riusciti a render più elastici i termini e ad adeguarli a una concreta realtà culturale, si è fatto un passo non inutile, e vale la pena di pagarlo ora con qualche difficoltà nella ricapitolazione. Comunque, quanto al problema di partenza, imposto dalla storia degli studi, a lavoro compiuto si ha la giustificata impressione di esserne a mille miglia di distanza: nella realtà della religione greca l'eroe non è un concetto ben definibile che, per di più, possa esser dedotto e distinto da altri concetti precisi come "dio" o "uomo" e possa essersi costituito per meccanismi semplici quale uno "scadimento" o un' "esaltazione"; è un termine venuto in uso in Grecia per indicare con più o meno coerenza certi esseri in cui una civiltà ha concretato un determinato complesso di esperienze ed esigenze religiose: un "determinato" complesso, nel senso che si tratta di qualcosa di organicamente coerente,

di una "forma". Questa "forma" si delinea attraverso una serie di "caratteri" che la contraddistinguono: una prima constatazione di fatti permette di vedere come gli eroi greci siano particolarmente "interessati" a determinate realtà del mondo umano — indistintamente "religiose" o "profane" — quali sono la morte, la guerra, l'agonistica, la mantica, le guarigioni, il passaggio nell'età adulta, i misteri, le città, le stirpi e famiglie, le istituzioni e le attività primordiali umane; ugualmente, in base a testimonianze mitologiche finora molto trascurate, risulta che essi sono portati alle più svariate forme di mostruosità e d'imperfezione, sia "fisiche" sia — per dirlo con un termine convenzionale, ma tutt'altro che preciso — "morali". Ma un'osservazione più attenta mostra che questi "interessi" e "caratteri" non sono a sé stanti, non legano cioè gli eroi a realtà singole, diverse e semplicemente giustapposte: infatti, anche alla sola luce dei fatti risulta che queste, per la religione greca, sono insistentemente riferite e connesse l'una alle altre e costituiscono, per così dire, una "sfera" coerente della religione, o, anzi, sono aspetti solidali di un'unica e organica "struttura" religiosa. In certi casi è dato anche di capire come alcune di esse, apparentemente — da un punto di vista astrattamente concettuale — eterogenee, siano soltanto *diventate* tali per differenziazione e specificazione di qualcosa che più anticamente era una sola cosa. In base a questa coerente unità degli "aspetti" del mondo eroico, risulta anche — da un certo punto di vista — di secondaria importanza, se non tutti i singoli eroi mostrano un legame esplicito con tutti i "singoli" (ma in realtà non separabili) fatti caratteristici per la loro totalità: a parte la circostanza che tale apparente "lacuna" spesso dipende anche dalla frammentarietà della documentazione, il minor rilievo e la soppressione di certi aspetti fondamentalmente solidali, insieme con la maggiore accentuazione di altri, sono, infatti, tra i mezzi più importanti della creazione di *figure* distinte, meta verso cui si orienta ogni religione politeistica. Il fatto che l'eroe — cioè nella realtà concreta le centinaia di singoli eroi ben differenziati e dotati ciascuno di un'individualità organica — rappresenta una struttura religiosa, viene confermato anche dall'osservazione, che un mortale eroizzato assumerà — nel culto e nelle leggende che si formeranno intorno alla sua persona — esattamente gli stessi caratteri fondamentali che sono comuni agli eroi mitici, egli cioè *entrerà* nella "forma" eroica: altrettanto doveva valere anche — se mai si è verificato il caso — per una divinità che si fosse trasformata in eroe. D'altra parte, però, lo stesso fatto urta apparentemente contro una verità ugualmente

indiscutibile, che cioè i "caratteri" dell'eroe — o gli aspetti della struttura di cui l'eroe è depositario e veicolo — non appartengono esclusivamente a lui, ma in buona parte sono condivisi da altri esseri creati dal politeismo greco, quali quelli che formano le "collettività" mitiche, e dalle grandi divinità stesse. Ma la contraddizione è soltanto apparente, in quanto diverse strutture possono formarsi anche degli stessi elementi o di elementi in buona parte comuni e perciò possono avere aspetti in comune, purché questi siano diversamente valorizzati, organizzati e orientati. Da un confronto sommario tra la struttura eroica e quella realizzata nelle "collettività mitiche" — affini tra di loro e agli eroi, ma differenti anche, tra di loro e differenti, in blocco, dagli eroi! — risulta che gli eroi si distinguono da questi altri esseri per una più sviluppata personalità individuale e per un minore legame con la cosmogonia; infatti, l'attività delle collettività mitiche — non diversamente da quella degli eroi — è situata per lo più nel passato (mentre alcune di loro, come gli dèi, agiscono anche nel presente, ma fuori dello spazio abitato), ma in un passato che è quello della formazione del mondo e dell'infanzia o comunque non raggiunta completezza degli dèi, mentre gli eroi, salvo eccezione, hanno una posizione analoga soltanto rispetto alla formazione del mondo umano. Quando da una collettività mitica spicca qualche figura più individuale, essa converge decisamente verso la forma eroica. Le grandi divinità, a loro volta, sono altrettanto e ancora più "personali" che gli eroi, ma esse non soccombono alla morte come questi e come parte delle collettività mitiche, nè sono, come questi, "mostruosi" e imperfetti; se alcune di loro lo sono, esse mostrano anche per altri versi una singolare convergenza verso la forma eroica e, parallelamente, occupano una posizione lievemente inferiore rispetto agli altri dèi olimpici. L'esistenza di convergenze e di casi-limite mostra che i vari tipi di esseri non sono distinti a priori e definiti in base a concetti precisi, ma sono prodotti di una dinamica, spontanea e creativa tendenza differenziatrice, non sempre e dovunque realizzata nella stessa misura. Da questa constatazione balza immediatamente la questione storica riguardante tutto quel processo che ha condotto ai risultati rispecchiati dalla morfologia.

Il problema storico così emerso non si risolve alla luce di documenti diretti. Anzitutto, la documentazione relativa alla religione greca incomincia da un'epoca in cui le forme analizzate nel presente volume sono già sostanzialmente pronte; le iscrizioni "micenee" che hanno improvvisamente allargato di mezzo millennio il passato documentato della civiltà greca non permettono ancora conclusioni precise

al riguardo, ma l'esistenza, già nella loro epoca, di quasi tutte le grandi figure divine del pantheon classico (comprese alcune, come Dionysos, di cui fino a pochi anni fa si sosteneva la tarda "importazione" in Grecia), nonché la frequenza di nomi che si ritrovano poi nella classica mitologia eroica[1], suscitano l'impressione che non solo Omero, ma anche i greci che per la prima volta hanno imparato a scrivere in Creta, avessero dietro le spalle una tradizione religiosa sostanzialmente analoga a quella che si ricostruisce in base alla documentazione classica. In secondo luogo, mentre già a priori si potrebbe esserne sicuri, la comparazione concreta non lascia dubbi intorno al fatto che non tutto quanto si trova nella religione greca sia una creazione dei greci: evidentemente, come nel caso di ogni civiltà storica, si tratta di formulazioni originali di tradizioni millenarie, di eredità conservate, rivissute e riplasmate, le cui origini possono risalire a più antiche — a volte perfino alle più antiche — formazioni culturali con cui la grecità abbia rapporti genetici o ambientali.

E' perciò che solo la comparazione storica potrebbe svelare sia le linee di svolgimento che conducono a quel punto in cui i greci incominceranno ad imprimere una forma originale alle tradizioni che confluiscono nella loro civiltà, sia quanto vi è di veramente particolare e nuovo, esclusivamente greco, in questa forma nuova.

Ora, la comparazione storico-religiosa non ha mancato di prendere in esame — sia pur senza concentrare la sua attenzione ai fatti greci — figure per qualche aspetto simili agli eroi: studi in questa direzione sono stati iniziati sin dalla fine del secolo scorso e soprattutto dai primi anni del secolo ventesimo. Non è certo una sorprendente e gratuita coincidenza, ma un fatto fondato sulla mentalità dominante di quel momento culturale, se il problema di questi esseri — chiamati, per estensione del termine greco, eroi, oppure con un termine tedesco *"Heilbringer"* — indipendentemente da quello degli eroi greci studiato dai classicisti, anche sul piano comparatistico si presentava nella forma del dilemma: si tratta di divinità decadute o di personaggi realmente esistiti[2]? Termini come "dio" o come "eroe"

---

[1] In aggiunta alla bibliografia relativa citata al principio del lavoro (n. 2 a p. 6) cfr. ora anche LANDAU, *Mykenisch-griechische Personennamen*, Göteborg 1958, 258 sgg.

[2] Le due tesi opposte, in diretta polemica, appaiono per la prima volta nelle opere di K. BREYSIG, *Die Entwickelung des Gottesgedankens und der Heilbringer*, Berlin 1905, da una parte (tesi "evemeristica"), e di P. EHRENREICH, *Götter und Heroen* in ZfE 38, 1906, 336 sgg. dall'altra.

o "Heilbringer" erano piuttosto punti di partenza accettati come ovvi, invece di esser distinti nella loro grande varietà di significati e di esser concepiti come punti d'arrivo di differenti processi storici. Infatti, in quel momento non si dubitava che la linea di sviluppo che avrebbe portato dall'eroe al dio o dal dio all'eroe fosse stata uguale in tutto il mondo, conformemente a uno schema unico dell'evoluzione religiosa. Soltanto con la scuola storico-culturale si è arrivati sia a una maggiore differenziazione dei termini, sia al superamento del preconcetto evoluzionistico [3]: ma la prima è tuttora incompleta, mentre il secondo ha condotto a schemi sia pur meno semplicisti, ma non meno rigidi di quello evoluzionistico. L'immensa difficoltà di questo genere di studi proviene, infatti, dall'enorme estensione del materiale che spinge lo studioso quasi inevitabilmente a generalizzazioni, a creare concetti e schemi, senza i quali sembra impossibile non solo ogni interpretazione storica, ma perfino ogni qualsiasi coordinamento dei fatti. Ora, certamente non esiste lavoro scientifico senza un minimo di astrazione; ma il pericolo sta nel procedere all'astrazione prima di penetrare sufficientemente nei fatti concreti, ed è perciò che lo studio specializzato di una determinata religione può essere altrettanto utile per rettificare gli schemi prematuri, quanto la cognizione di una più generale problematica storico-religiosa è utile per strappare lo studio specializzato di una singola religione a uno sterile isolamento antistorico: la dialettica tra la difficilmente conciliabile necessità contemporanea sia della specializzazione, sia della visione più ampia di tutto il campo storico-religioso — parallelamente alla dialettica tra il concreto irriducibile e l'astrazione indispensabile — costituisce la molla di ogni progresso in questo campo di studi.

Nel caso specifico si è esaminato un concreto stato di fatti nella sola religione greca. L'esame dettagliato ha condotto al risultato di rinunciare alle "categorie" di esseri e in particolare alla "categoria" degli eroi come punto di partenza per un'indagine storica sul problema dell'eroe, perché la formazione di questa "categoria" appare piuttosto come prodotto secondario di un complesso processo storico determinato da particolari tendenze che più facilmente si possono cogliere nella loro essenza prima del loro irrigidimento in forme troppo precise. Più che comparare l'eroe con altri, eventualmente simili, tipi di figure in altre religioni, sarebbe opportuno, cioè, comparare il pro-

[3] Il primo tentativo di questo genere è stato compiuto dal P. W. SCHMIDT, in IV Semaine d'Ethnologie religieuse, Paris 1926, 246 sgg.

cesso che ha portato alla sua graduale cristallizzazione con processi analoghi in altre religioni, anche indipendentemente da una stretta analogia dei prodotti finali. Per questo genere di comparazione offre diversi spunti il confronto analitico compiuto tra gli esseri venerati nella stessa religione greca, avendo messo in luce i punti su cui il loro differenziarsi ha fatto leva.

Si potrebbe, per esempio, partire dal particolare *status* o "rango" degli eroi, rispetto a quello, p. es., degli dèi. Che anche questo sia solo il prodotto di un processo di differenziazione, appare già dai fatti greci, dato che anche divinità olimpiche in qualche modo simili agli eroi, come un Hermes o un Hephaistos, rivelano una posizione non del tutto uguale a quella degli altri grandi dèi. Ma appare ancora più nettamente dalla prima constatazione cui dà occasione il confronto tra la situazione greca e quella che si riscontra nelle religioni delle cosiddette "civiltà superiori" dell'ambiente storico largamente inteso della grecità, in cui infatti non esiste affatto una distinzione corrispondente a quella che i greci istituivano tra dèi ed eroi, ma, nello stesso tempo, si osserva ugualmente una certa diversità o anche oscillazione nel modo di definire la posizione dei vari esseri venerati. Quando in Mesopotamia s'incontrerà un personaggio (Gilgamesh) definito per due terzi dio e per un terzo uomo che, come gli eroi greci (ma prima di loro) sarà al centro di una poesia epica che canterà le sue lotte con avversari mostruosi — lui stesso mostruoso nel suo gigantismo, nella sua regalità tirannica e nel suo sessualismo, ed accompagnato da un amico semiteriomorfo e semiandrogino (Enkidu) — e si noterà che tutta la sua vicenda è imperniata sull'idea della mortalità umana e il suo culto è legato agli inferi, mentre un altro dio (poiché anche i nomi di Gilgamesh e di Enkidu sono scritti con il determinativo degli dèi!) — ma il più giovane degli dèi — come il Marduk babilonese s'impegna ugualmente in una lotta contro avversari mostruosi, ma in una lotta vittoriosa e di carattere cosmogonico che porta alla creazione di cielo e terra oltre che alla sovranità degli dèi; quando nell'antico Egitto si troverà un dio, tra i più grandi, ma che ha una posizione del tutto particolare ed unica tra gli altri dèi, perché dio-re *morto*, Osiride, che nel suo mito, infatti, soccombe alla morte violenta (per sbranamento!) nel combattimento cosmogonico contro un avversario mostruoso e diventa prototipo di tutti i morti umani che, anzi, s'identificano con lui; quando nell'India vedica s'incontreranno personaggi divini, ma indubbiamente affini a certi eroi greci — come gli Açvin ai Dioskuroi — che hanno difficoltà

nel far riconoscere il proprio rango divino (nella forma del diritto al sacrificio) perché, in qualità di guaritori e soccorritori vengono contaminati dall'eccessivo contatto con gli uomini, o altri, come Yama che — analogamente a Kronos — è re di un primordiale mondo paradisiaco e re, anche, di un al di là ora paradisiaco ora oscuramente infero e anche per questa sua particolare funzione, oltre che per essere figlio di un "primo sacrificatore" e quindi in qualche modo "umano", occupa una posizione speciale nel mondo divino, mentre uno dei più grandi dèi, Indra, che pur presenta tanta affinità con il più grande degli eroi greci, Herakles, in tutta la sua ambivalenza, avrà funzioni quasi esclusivamente cosmogoniche; quando, invece, in certe altre civiltà religiose la questione di personaggi d'origine mitica ma, per qualche ragione non completamente uguali agli dèi (e tanto meno a un Dio unico), si risolve decisamente in una loro completa umanizzazione, come avviene nelle religioni "demitizzate" dell'antica Roma, in cui tali personaggi figureranno tra i protagonisti delle leggendarie origini della città, o dell'antico Israele, in cui si scaglioneranno lungo l'intera storia sacra a cominciare dal primo uomo e dai suoi figli, attraverso i patriarchi, ai primi re e profeti — non si potrà non avvertire che malgrado la mancanza di precise distinzioni di "categorie" di esseri e di una "categoria" in qualche modo intermedia tra dio e uomo, in ognuna di queste religioni fermentava lo stesso genere di problema relativo allo *status* di determinati personaggi che — sia detto per inciso — mostrano anche affinità morfologiche con gli eroi greci, ed ogni singola religione ha risolto questo problema in una maniera diversa e sua propria. Quando poi la ricerca si estende su altre civiltà più distanti nello spazio e nel tempo, come p. es. quella cinese e quelle precolombiane dell'America, tra cui un contatto storico appare impossibile, e vi si osserveranno fenomeni mai perfettamente, ma sempre in una certa misura analoghi, ci si accorgerà che le radici di questi fenomeni devono esser molto più antiche di tutte le singole "civiltà superiori" in cui essi si riscontrano.

Ma contemporaneamente — e prima, cioè, di estendere la ricerca sulle civiltà etnologicamente più "antiche" — si può fare anche un'altra osservazione. Tutte le incertezze riguardanti la posizione di quegli esseri particolari e tutte le diverse forme in cui esse si esprimono, si presentano ed hanno senso unicamente in un loro riferimento allo *status* divino. La posizione di un dio che non è del tutto come gli altri dèi, o di un dio di cui si dice che fosse, per un terzo, uomo o che non vivesse insieme con gli altri dèi, ecc., ecc., *dipende*

dunque da una particolare idea di dio, senza la quale non avrebbe ragion d'essere né possibilità di formarsi. Da ciò si dedurrà, logicamente, che la questione del "rango" dei personaggi mitici è secondaria: gli esseri ed eventualmente le "categorie" di esseri contraddistinti come non perfettamente divini devono questo loro carattere particolare alla formazione di un'idea di dio cui essi non si adeguano perfettamente. Vale a dire, le diverse religioni più antiche di quelle delle c.d. civiltà superiori avevano, in un tempo, miti e culti accentrati intorno a diversi esseri, ma solo da quando in esse si è formata una idea di "dio", applicabile solo ad alcuni di questi esseri, gli altri hanno assunto una posizione particolare, un "rango" o inferiore o distinto in altro modo. A questo punto la questione si scinde in due: da una parte sorge la necessità di studiare attentamente la formazione di ciò che si è brevemente chiamato un'idea di dio, dall'altra parte, però, di vedere quali sono le ragioni per cui certi esseri mitici e venerati non riescono ad inserirsi perfettamente in questa idea.

Quanto alla prima questione, essa è ancora, si può dire, del tutto in alto mare: troppo facilmente gli etnologi delle generazioni precedenti (cui si deve la maggior parte del materiale disponibile), ma perfino quelli contemporanei, traducono con il termine "dio" le più varie parole delle lingue dei popoli primitivi; troppo tenacemente sopravvivono ancora le prime rudimentali distinzioni — come p. es. quella di A. LANG (gli "Esseri Supremi" come prodotti del pensiero causale, distinti dai personaggi mitici) — tra gli esseri di diversa natura; troppo grossolanamente falsano le prospettive storiche le idee religiose moderne storicamente condizionate e inadeguate all'interpretazione di altre religioni; troppo semplicisti sono, probabilmente, anche i più moderni tentativi di fissare una tipologia originaria di tutti questi esseri [4]. L'indagine, in questo senso, è appena ai suoi inizi.

Quanto alla seconda questione — la cui soluzione getterebbe luce anche sulla prima — la ricerca comparatistica potrebbe già far qualche

---

[4] Come quello di A.E. JENSEN che sommariamente attribuisce un "dio del bosco" (Signore degli Animali) alle originarie civiltà della caccia, un Essere Supremo celeste alle civiltà pastorali e un diverso tipo di esseri — cui dà il nome "dema" preso dalla lingua dei Marind-anim — alle civiltà degli agricoltori primitivi; i più diversi esseri noti dalle più varie religioni non sarebbero che prodotti della varia mescolanza di questi tre tipi fondamentali dell' "idea di dio".

passo più sicuro, partendo da quelle religioni (anche "primitive") in cui affiora più o meno esplicitamente una distinzione di *status* tra gli esseri venerati. Ed è per questo genere di ricerche che lo studio degli eroi greci può offrire un altro, fecondo spunto. Si è visto, infatti, che al particolare *status* degli eroi corrisponde anche una particolare struttura morfologica, i cui caratteri sono stati delineati. Si tratterebbe ora di vedere, se e fino a che punto questi caratteri si riscontrano anche negli esseri di altre religioni, cui si attribuisce una posizione particolare rispetto agli dèi: i frettolosi accenni fatti sopra a certe divinità di alcune religioni "superiori" hanno fatto forse intravedere che indizi, in questo senso, non mancano. Naturalmente non è da aspettarsi di ritrovare anche in altre religioni la struttura eroica greca: ma tanto più istruttivo sarà vedere quali aspetti di questa sono sviluppi specificamente greci, quali invece più largamente comuni ad altre religioni e quindi più antichi. Si tratta di una ricerca quasi sconfinata che tuttavia promette buoni frutti. Vi è, però, un punto di vista da tener presente per intraprenderla, un punto di vista che sembra debba ancora allargare il campo già immenso dell'indagine, ma che nello stesso tempo probabilmente lo renderà più praticabile. La morfologia di cui si tratta nemmeno in Grecia è rappresentata unicamente dagli eroi e, in generale, da esseri mitici e venerati nel culto: essa non andrà cercata nemmeno altrove soltanto negli esseri della mitologia e del culto, ma anche in altri fenomeni religiosi che faranno capire meglio la sua natura; così si dovranno studiare riti religiosi, quali sono per esempio i riti iniziatici che spesso contengono ricche e coerenti sequenze della struttura studiata (p. es. rapporti con la morte, con la guerra, con la comunità, con gli antenati, mutilazioni fisiche, sessualismo, travestitismo, rapina, ecc.), tipi di culto come quello degli antenati (spesso di netto carattere iatromantico oltre che, naturalmente, funebre, collegato con le iniziazioni, di carattere "pubblico", mentre gli antenati stessi assumono le più varie forme mostruose, spesso teriomorfe), tipi di cariche sacrali come del "medicine-man" e in particolare dello sciamano, intorno al quale non manca quasi nessun elemento della "forma eroica", e così via. Con ciò si arriverà anche più facilmente a determinare l'ambito ideologico in cui quella struttura si forma, — e non importa, ora, se prima, dopo o parallelamente al suo incarnarsi in esseri mitologici e venerati nel culto, che a un certo momento cominceranno ad assumere una posizione particolare rispetto agli "dèi".

Sarebbe del tutto prematuro anticipare qualcosa dei risultati cui indagini del genere potranno condurre: scopo di queste pagine è solo di indicare le prime vie che si dovranno seguire nella ricerca. Un fatto tuttavia sembra già delinearsi con sufficiente chiarezza: tutto ciò che rientra in questa problematica — che si tratti di figure, di riti, cariche o d'altro — ha un riferimento o ad un "passaggio" da una condizione a un'altra (come le iniziazioni o come le estasi sciamaniche) o a un "passato" (come il culto degli antenati) o, coerentemente, all'uno e all'altro insieme, cioè a un passato in cui avviene un "passaggio", una trasformazione. E ciò concorda singolarmente, a quanto sembra, con la posizione di quegli esseri che rientrano nella stessa struttura e che, d'altra parte, finiscono per distinguersi dagli dèi là dove un'idea di "dio" esista e prenda lineamenti più precisi. Si tratta, infatti, di esseri che per lo più agiscono in un passato definitivamente chiuso e con la loro attività provocano una trasformazione delle cose.

Con ciò si tocca un punto essenziale, si comincia cioè a intravedere una linea di demarcazione particolarmente importante tra i vari tipi di figure mitologiche, forse di tutte le religioni. Più utilmente dei termini come "dio", "Essere Supremo", "eroe", "Heilbringer" ecc., sempre difficili a definirsi, un criterio più preciso servirà a una fondamentale costruzione tipologica atta a sorreggere le ricerche storiche: si tratta del rapporto degli esseri mitici con il *tempo*. Si può, infatti, dire che tra di essi esistono quelli la cui attività è limitata al passato e altri che esercitano — anche o soltanto — una continua funzione nel presente. Fino a questo punto l'idea non è nuova — anticipazioni se ne trovano anche in autori ormai classici (si pensi p. es. a SÖDERBLOM e al suo concetto di *Urheber*), mentre oggi essa comincia ad occupare un posto importante nelle ricerche comparatistiche [5]. Ma — a parte il fatto che una tale idea non è stata ancora messa in rapporto con la religione greca — la distinzione non esaurisce il problema: bisogna, infatti, chiedersi la ragione per cui può verificarsi una simile diversificazione degli esseri nei riguardi del tempo.

---

[5] P. es. nella menzionata tipologia di JENSEN: le divinità tipo "dema" sono proprio quelle che agiscono esclusivamente nel passato. Simili considerazioni hanno condotto p. es. ELKIN a definire "eroi celesti" quelle figure, prima dette "Esseri Supremi", di religioni australiane, che dopo un'attività terrena organizzatrice e fondatrice si ritirano in cielo e cessano di agire.

Per quanto le generalizzazioni siano sempre soggette a cautela, si può dire che grosso modo tutte le religioni di tipo arcaico sono rivolte alla meta di perpetuare e di garantire l'ordine esistente; ma in tutte, o quasi, si esprime anche la coscienza che quest'ordine attuale — del cosmo, della natura, della società e delle sue istituzioni — non esiste *ab aeterno,* ma si è formato, una volta per sempre, in un passato più o meno lontano, in quello che si può chiamare "il tempo del mito" [6]. Non soltanto, ma questo suo formarsi nel tempo del mito dà all'ordine esistente il suo valore sacro e immutabile: allora, infatti, in quel tempo qualitativamente diverso dal tempo profano, è avvenuta, per opera di esseri straordinari (e ugualmente diversi da quelli attualmente esistenti), la grande trasformazione delle cose, che ha portato al loro stato attuale; questo, perciò, ha le sue radici e la sua condizione in quello stato di cose che lo ha preceduto e che ne era completamente diverso. Ancora, nel tempo presente, per consolidare volta per volta l'ordine attuale minacciato, non fosse che dal logorio del tempo profano, bisogna far ricorso al "tempo del mito", rievocandolo con tutto il suo disordine primordiale, per far risorgere da esso, nuovamente, l'ordine permanente. Di qui l'*ambivalenza* del "tempo del mito", condizione dell'ordine e fonte della sua sacralità, ma nello stesso tempo disordine, rovescio dell'ordine attuale (in bene o in male, e perciò: paradisiaco o mostruoso, se non contemporaneamente l'uno e l'altro), uno stato d'imperfezione, ma anche semplicemente inumano: i personaggi che vi agiscono sono ugualmente mostruosi e imperfetti, ma nello stesso tempo sono anche gli agenti sovrumani della trasformazione creatrice da cui sorge l'ordine attuale [7].

[6] V. in proposito n. 9 a p. 25.

[7] In considerazione di qualche fugace accenno già fatto in proposito, aggiungerò che esiste anche uno "spazio del mito", più precisamente uno "spazio" del disordine primordiale che non "precede", ma "circonda" il mondo ordinato (che nelle civiltà primitive può coincidere semplicemente con l'abitato!). Tra il tempo e lo spazio situati fuori dell'ordine — e i personaggi che vi agiscono — vi sono precisi parallelismi. In greco il termine ὠγύγιος può avere un'accezione spaziale (p. es. nel caso della ὠγυγίη νῆσος di Kalypso) non meno che temporale (p. es. l' ὠγύγιον πῦρ di Empedocle, fr. 84, 7) e le due accezioni sono difficili a distinguersi in casi come Hes. *Theog.* 805 sg. quando l'aggettivo si riferisce all'acqua — primordiale e contemporaneamente situata fuori del mondo — della Styx. V. anche sotto, n. 9 e n. 11.

Questo tema religioso — di cui quasi certamente si potrà dimostrare che è uno dei più antichi e più universali — viene realizzato nelle maniere più differenti dai diversi tipi di religioni primitive e antiche, e solo ricerche future potranno condurre a una chiara o relativamente chiara distinzione storico-culturale tra le differenti soluzioni. Sia qui brevemente menzionato che tra i mitici formatori dell'ordine può apparire anche quel tipo di essere che si usa chiamare "Essere Supremo" (ma, ora si sa, in realtà non si tratta di un unico tipo di essere!) e che perfino l' "oziosità" dell'Essere Supremo (creatore) — come ha mostrato PETTAZZONI [8] — può essere il mezzo per conservare immutato l'ordine una volta creato: si tratta di un modo di conciliare l'appartenenza al passato e l'eternità; possono apparire tipi di "demiurghi" più o meno mostruosi, anche dei "tricksters" ora affiancati ora contrapposti a un diverso Essere considerato come eterno, ora solitari che finiscono per morire o per ritirarsi, anche loro, in cielo; possono figurare semplicemente gli antenati, dov'essi hanno un posto importante nella religione, dato che già per il fatto di esser morti — cosa che per non poche religioni significa anche mostruosità [9] — appartengono al passato [10].

L'idea della divinità eterna e perfetta — che non è da confon-

---

[8] Proceed. 7th Int. Congr. Hist. Rel., Amsterdam 1951, 75.

[9] Di qui discende l'ambivalenza dell'al di là che spesso nella stessa religione appare un "paradiso" e, contemporaneamente, un "inferno". A quest'idea dell'al di là ambivalente — corrispondente, morfologicamente, all'ambivalente "tempo del mito" (cfr. p. es. MALINOWSKI, *Myth.*, 126 sg. che porta un esempio, in cui lo stato dei morti corrisponde a quello della prima umanità anteriormente alla sua emersione dalla terra!) — è storicamente successiva l'idea di due al di là differenti, uno "paradisiaco" e uno "infernale", il primo destinato a privilegiati (p. es. agli iniziati, al re, a bravi guerrieri — come in Grecia le "isole dei beati" agli eroi, come tra i germani Walhalla ai caduti in combattimento), l'altro agli altri; solo come terza tappa avverrà in certe religioni che il "paradiso" verrà riservato ai seguaci di queste religioni (ai "buoni") e l' "inferno" agli infedeli ("cattivi"). Notare anche la posizione *spaziale* dell'al di là che è fuori del mondo ordinato umano.

[10] Gli antenati possono essere gli artefici della trasformazione creatrice in quanto morti; altri esseri cosmogonici appariranno morti, in quanto appartenenti al "passato": ecco uno dei due punti di passaggio tra due tipi di civiltà differenti, attraverso i quali si possono realizzare "influssi" e "sincretismi".

dersi con l'eterogenea "classe" dei c.d. Esseri Supremi (in cui non mancano figure estremamente ambivalenti, oltre che, come si è visto, figure attive solo nel "tempo del mito"), dalla quale può tutt'al più prendere dei tratti — sorge invece in funzione di rappresentare e garantire l'ordine attuale. Anche su questo problema dovrà aprirsi un'indagine di ampio respiro. L'appartenenza della divinità al presente non esclude soluzioni religiose che le attribuiscano un passato — come si è visto in Grecia, come appare in Babilonia, mentre in certe altre religioni politeistiche si tratterà soltanto o soprattutto di *determinate* divinità, più particolarmente cosmogoniche (in India più di Indra o di Agni che non, p. es. di Mitra o di Varuna, in Egitto più di Osiride e Hor che non p. es. di Ra o di Amun) — e in tal caso si tratta di un passato di lotte creatrici, di esistenza minacciata, ecc. Sono questi i casi, in cui cosmogonia e teogonia sono fatti paralleli: dove, invece, si vuol mantenere la perfezione divina pura d'ogni ombra, si dovranno trovare altre forme, come affidare p. es. a una generazione divina precedente il "passaggio" dal "tempo del mito" all'ordine attuale; o far agire accanto al dio perfetto contemporaneamente e permanentemente un antagonista, in modo da caricare su di questo quanto nel "divenire" è inconciliabile con la perfezione divina (e allora si potrà prolungare anche nel presente il divenire, come succede nella religione avestica!), oppure, addirittura, com'è avvenuto nell'antico politeismo romano, procedere a una radicale demitizzazione del mondo divino e risolvere la dialettica — pur sempre indispensabile — tra le origini disordinate e sacre e l'ordine attuale ed inviolabile in una pseudo-storia umana oppure sul piano del culto in cui immutabilità e trasformazione si possono conciliare, come p. es. nel ciclico ritorno calendariale; o ancora, — come nel monoteismo d'Israele — ridurre al minimo (alla parola di Dio) la fatica divina della creazione: dappertutto mancano ancora le linee precise, manca l'elaborazione delle specifiche ragioni culturali che hanno condotto alla grande varietà di soluzioni: ma già si intravede almeno uno dei centri motori di tutte queste particolari creazioni religiose.

E' sullo sfondo di questa problematica — di fronte alla quale la storia delle religioni non ha fatto ancora che i primi incerti passi — che si potrà in avvenire definire la precisa posizione storica della "religione eroica" greca. Per ora, in aggiunta alla precedente ricerca morfologica, si potrà dire ancora quanto segue.

Gli eroi greci appartengono, come si è detto, al passato, a un passato pieno di lotte, conflitti e pericoli e inevitabilmente votato alla morte, come precisa un prezioso frammento di Simonide (7 D.):

οὐδὲ γὰρ οἵ πρότερόν ποτ' ἐπέλοντο
θεῶν δ' ἐξ ἀνάκτων ἐγένονθ' υἷες ἡμίθεοι
ἄπονον οὐδ' ἄφθιτον οὐδ' ἀκίνδυνον βίον
ἐς γῆρας ἐξίκοντο τελέσσαντες·

Questo passato, in cui essi fondano le città, danno origine alle istituzioni, alle stirpi e famiglie, è *il tempo del mito*. Il "tempo del mito" dei greci non è stato studiato ancora su basi comparatistiche, né, — salvo sporadiche e felici eccezioni[11] — in generale, in un contesto coerente. Di esso si potrà dire che è un tempo ambivalente, paradisiaco e mostruoso; che è un tempo unico, senza una linearità cronologica. I greci del periodo storico hanno cercato di sistemarlo nella cronologia corrente, "datando" p. es. la guerra di Troia e situando intorno ad essa le generazioni eroiche; ma le numerose incongruenze cronologiche rivelano che tutta questa sistemazione è un prodotto speculativo[12]. Prima della presunta "data" della guerra troiana — p .es. nel periodo delle iscrizioni "micenee" — i greci avranno avuto un altro "passato" mitico, come, del resto, gli eroi omerici che

---

[11] Il meglio che ci sia in proposito è in alcune pagine del già citato lavoro di B.A. van Groningen, *In the Grip of the Past*, Leiden 1953, 95 sgg. Tra le sue osservazioni sono da rilevare: nel mito manca una cronologia continua (v. sotto, nel testo); la differente qualità del tempo mitico si riflette sulla differente qualità dei personaggi mitici, rispetto al tempo e ai personaggi del mondo umano; vi è un parallelismo tra tempo e spazio mitico (v. n. 7).

[12] Per Radermacher, 86, è opera dei primi scrittori di prosa. L'autore rileva qualche caso d'incongruenza: *Od.* 21, 13 sgg. fanno apparire Herakles come contemporaneo di Odysseus. Odysseus vede Theseus negli inferi, mentre Theseus è colui che ha rapito quell'Helena tra i cui pretendenti figura Achilleus, più giovane di Odysseus: fatto già rilevato da Pausania (3, 24, 11). Perseus figura sullo scudo di Herakles che, avendo partecipato all'impresa argonautica, è necessariamente più anziano di Perseus. Ma anche Peleus appare tra gli argonauti, pur arrivando a Iolkos dopo la morte di Pelias (Robert, 1, 80). Nestor è vecchio durante la guerra troiana, mentre suo figlio è coetaneo di Telemachos; Penelope non invecchia mai (van Groningen, 97 sgg.). *Il.* 9, 527 sgg.: il vecchio Phoinix ricorda la caccia di Calidonia esplicitamente come cosa avvenuta anticamente (μέμνημαι τόδε ἔργον ἐγὼ πάλαι, οὔτι νέον γε...), ma *Il.* 6, 215 sg. presenta Oineus ancora vivo. Gli esempi si potrebbero probabilmente centuplicare.

sono, essi stessi, personaggi del mito, dal momento che appaiono in azione (cioè nel "presente") devono aver per forza un loro "tempo del mito" e quindi, i loro "eroi", situati nel periodo precedente[13], quello che è per loro il tempo ἀνδρῶν ἡρώων, οἳ δὴ τὸ πρόσθεν ὄλοντο.

L'eroe è quindi precisamente colui che è vissuto nel "tempo del mito": ἥρως è un termine — quale che sia la sua etimologia[14] — che indica questa posizione — non diversamente, p. es., del termine "dema" dei Marind-anim. Non vi è, infatti, la minima ragione di supporre[15] che in Omero esso non abbia ancora un significato religioso e voglia esser soltanto un titolo onorifico che i personaggi si danno a vicenda: essi si danno questo titolo appunto perché vivono nel tempo del mito, come un "dema" non potrà chiamare diversamente che "dema" un altro personaggio che appare in azione, insieme con lui, nel mito.

Fino a questo punto non vi sono problemi singolarmente difficili e specifici per la Grecia: si può tutt'al più ricordare ancora che i greci sono gli unici che nel loro ambiente sviluppano una simile idea religiosa. In tutte le religioni arcaiche del vicino e medio oriente i personaggi dotati di caratteri e funzioni "eroici" sono stati considerati ugualmente "dèi", anche se la loro qualità particolare si faceva sentire, come si è visto, in un'incertezza o oscillazione del loro rango rispetto agli altri dèi. Ma queste religioni — e in modo particolare, poi, la loro documentazione — sono determinate in buona parte da un tenace pensiero teologico sacerdotale: ed è proprio questo pensiero riflessivo che non arriva a trovare una forma diversa sia da quella umana che da quella divina, in cui risolvere il problema che il mito spontaneamente risolve. Anche a questo riguardo, come da altri punti di vista, la religione greca è più vicina a quella dei "primitivi", essendo formata direttamente sotto l'impulso di moventi religiosi, senza subire deformazioni dovute a preoccupazioni teologiche.

Ma problemi più difficili e complessi resteranno ancora da definirsi. Qual'è p. es., la ragione del fatto che tra gli esseri del tempo

---

[13] Cfr. M. Treu, *Von Homer zur Lyrik*, München 1955 (Zetemata, 12), 28 sgg.

[14] Se il termine risale, come pensano molti, tra cui Boisacq (s.v.), alla stessa radice da cui proviene lat. *servare*, esso ha un significato religioso (l'eroe visto sotto l'aspetto della protezione e tutela data ai mortali) prima dell'epica.

[15] Come quasi generalmente accade (cfr. p. es. Pfister, 547 sg., Wilamowitz, *Glaube* 2, 48 sg., Kerényi in Saeculum 7, 1956, 386).

del mito è avvenuta una — sia pur non del tutto precisa, ma massiccia — differenziazione, in seguito alla quale gli eroi si sono staccati dalla cosmogonia, scaricandola sulle "collettività mitiche" e diventando soltanto fondatori di cose umane? Molte tracce sembrano indicare che in una fase più antica la separazione non fosse completa: ma gli eroi porteranno solo nei loro nomi (si osservi la sorprendente quantità di nomi eroici che nello stesso tempo sono nomi di fiumi, di monti, ecc.), nelle loro metamorfosi (v. sopra, n. 37 a p. 239 sui miti delle origini delle specie animali), nei loro catasterismi i segni di un'altra natura che ha riscontri tra i personaggi del "tempo del mito" in molte religioni "primitive". Ma nella tradizione documentata essi appaiono decisamente umanizzati, malgrado i loro tratti sovrumani e mostruosi. Resterà da capire ancora, se il fatto che gli eroi figurano anche come antenati di famiglie e popoli esistenti nel tempo storico, è un risultato della loro umanizzazione o, piuttosto, è tra i fattori del processo che conduceva a quest'umanizzazione. E' quasi certo che nella preistoria greca una civiltà la cui religione era fortemente centrata sul culto degli antenati, si è incontrata con un'altra in cui esisteva già l'idea di esseri fondatori-creatori situati nel tempo del mito: perché se è normale che tali esseri appartengano al passato e perciò siano da considerarsi come "morti" (eventualmente di morte violenta, come anche i "dema") e se non è neppure strano che in tale loro qualità essi possano esser concepiti come antenati (come — per esempio — gli esseri del "tempo del mito" in Australia), tutto ciò, di per sé, non spiega ancora il netto carattere sepolcrale del culto eroico, carattere che forse si è inserito — del resto, agevolmente e coerentemente — in un'ideologia religiosa riguardante le "origini", ma forse sotto un aspetto più "cosmogonico" di quanto gli antenati potessero sopportare nella loro più netta umanità. Forse è proprio questo culto sepolcrale degli antenati che ha contribuito anche a spostare il "tempo del mito" più vicino ai tempi storici, a pochi secoli di distanza dai vivi. Sono ipotesi che forse non sarà impossibile verificare. Non bisognerà, certo, dimenticare che la tendenza all'antropomorfizzazione, così particolarmente pronunciata nella religione greca, agisce anche indipendentemente da simili ragioni, coinvolgendo p. es. anche le grandi divinità che tuttavia non si staccano interamente dalla cosmogonia. Solo un esteso esame delle religioni con forte culto degli antenati, e soprattutto dei casi in cui esse s'incontrano con altri tipi di religioni, potrà dare

schiarimenti più sicuri per quest'aspetto del complesso processo storico che ha chiamato in vita, nella Grecia antica, il singolare complesso dei culti e miti eroici.

* * *

Problemi aperti, come si vede, ve ne restano in abbondanza: in queste ultime pagine si è voluto segnalarne alcuni e, contemporaneamente, indicare le vie su cui ci si potrà avvicinare alla loro soluzione; e soprattutto si è voluto far vedere, come questi problemi, riguardanti la religione greca, siano insolubili al di fuori della comparazione storico-religiosa. Si è tracciato, cioè, da una parte un concreto programma di lavoro di cui il presente volume non rappresenta che l'introduzione, un primo passo necessario; ma d'altra parte si è indicato anche un programma scientifico più generale che è la conquista delle religioni del mondo classico alla storia delle religioni.

Indice dei nomi *

* Nell'indice non si è tenuto conto della differenza tra personaggi omonimi.

Indice degli argomenti

Finito di stampare il 15 luglio 1958 dallo Stabilimento della S. E. N. di Via S. Dorotea 6, Roma, Tel. 550.051

